La frase que sirve de título al presente libro colectivo *Entre la solemnidad y el regocijo*, refleja esa línea imperceptible que existió entre el lujo, la profanidad y la devoción en las manifestaciones públicas de la religiosidad. Los textos que conforman la obra se basan en investigaciones entre la microhistoria y el imperio. Una de las virtudes es que en su conjunto muestran la profunda unidad que existió a lo largo y ancho de los territorios de la monarquía española. Desde distintas disciplinas, como la literatura, la historia religiosa, la historia social y la historia del arte, los temas abordados muestran la diversidad de enfoques a los que es posible recurrir para estudiar las devociones y los rituales festivos con cauces religiosos, mostrando al mismo tiempo las posibilidades y los límites que proponen los estudios de caso.

Esta obra colectiva está estructurada en cuatro partes. En la primera se estudian las diversas formas de representación de algunas advocaciones que hubo dentro de los conventos femeninos y fuera de ellos. Le sigue un conjunto de investigaciones interdisciplinarias acerca de las devociones regionales, su evolución y la forma en que los feligreses se involucraron en la construcción del culto. La tercera sección aborda la fiesta y sus actores, las relaciones de poder, el honor y la tradición. La última parte se refiere a las distintas expresiones lúdicas, barrocas y devocionales que se recreaban durante ese momento efímero que duraba la celebración. Las investigaciones aquí relatadas muestran la vida cotidiana, los dichos y hechos de algunos de sus personajes, la capacidad organizativa y creativa para promover sus propias devociones y cómo en la fiesta se representaba simbólicamente el universo social que regía la monarquía hispánica.

Colección Debates

ISBN: 978-607-9470-12-8





El Colegio de Michoacán



Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (Coordinadores)

Entre la solemnidad y el regocijo

Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico





Entre la solemnidad y el regocijo

Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico

Rafael Castañeda García
y Rosa Alicia Pérez Luque
(Coordinadores)

El Colegio de Michoacán
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

ENTRE LA SOLEMNIDAD Y EL REGOCIJO
Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico

Rafael Castañeda García
y Rosa Alicia Pérez Luque
(Coordinadores)



El Colegio de Michoacán



Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social

394.266
ENT

Entre la solemnidad y el regocijo : fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico / Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coordinadores) -- Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, © 2015.
440 páginas : ilustraciones ; 23 cm. -- (Colección Debates)

1. Fiestas Religiosas
2. Religión y Sociología
3. Devoción

I. Castañeda García, Rafael, coordinador
II. Pérez Luque, Rosa Alicia, coordinador

Imagen de portada: *Jacultatoria para el cuarto día de Ejercicios*, 1781, óleo sobre tela, 127 x 86, Rafael Joaquín de Gutiérrez, Oratorio de San Felipe Neri, San Miguel de Allende, Guanajuato. Fotografía de Erika González León, octubre de 2012.

Centro Público de Investigación
Conacyt
Martínez de Navarrete 505
Las Fuentes
59699 Zamora, Michoacán
publica@colmich.edu.mx

Benito Juárez 87, Col. Tlalpan,
14000, México, D. F.
publi@ciesas.edu.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

ISBN 978-607-9470-12-8 El Colegio de Michoacán
ISBN 978-607-486-323-9 CIESAS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Rafael Castañeda García
Becario del Programa de Becas Posdoctorales IISUE,
Universidad Nacional Autónoma de México

En los últimos años, el tema de los rituales festivos con cauces religiosos ha vuelto a ser motivo de encuentros académicos, publicación de libros y números monográficos en revistas internacionales.[1] Lejos de agotarse el interés por esta materia, surgen nuevas preguntas y variantes metodológicas para abordar el estudio del comportamiento colectivo y las mentalidades de la época.

La religión, como ya es conocido, fue un elemento rector en todos los ámbitos de la sociedad: política, económica y cultural; incluso la vida privada y la pública estuvieron dominadas por sus preceptos. En tal contexto, por razones temáticas, metodológicas y regionales, además del periodo que se intenta cubrir, una obra colectiva parece ser lo más adecuado para abordar la difícil tarea de historiar las devociones religiosas y las fiestas públicas en Nueva España y otros territorios de la Corona española (virreinato del Perú, virreinato de la Plata, de Filipinas y la propia península española).

La frase que sirve de título al presente libro colectivo, *Entre la solemnidad y el regocijo*, refleja esa línea imperceptible que existió entre el lujo, la profanidad y la devoción en las manifestaciones públicas de la religiosidad. Los textos que conforman la obra son el resultado de investigaciones entre la microhistoria y el imperio. De hecho, una de sus virtudes es que en su conjunto muestran la profunda unidad que existió a lo largo y ancho de los territorios de la monarquía española. Desde distintas disciplinas, como la literatura, la historia religiosa, la historia social y la historia del arte, los temas abordados muestran la diversidad de enfoques a los que es posible recurrir para estudiar las devociones religiosas y la cultura festiva.

1. Ejemplo de ello es el *dossier* "Fiestas y poder en la monarquía de los Austrias" publicado en *Historia Social*, 74, 2012.

La mayoría de los ensayos que conforman esta obra colectiva tuvo su origen en las IX Jornadas de Historia celebradas en agosto de 2011 en la Universidad de Guanajuato. Después de pasar por los debidos arbitrajes, los textos aquí reunidos son un buen ejemplo de esa religiosidad local que requiere distintas miradas y enfoques. Reflejan la heterogeneidad religiosa e ideológica que se vivió en el territorio monárquico y, sin duda, su lectura abrirá nuevos cauces en la investigación referente a las devociones y las fiestas.

Propaganda y modelos devocionales

¿Cuál es el contexto en el que surgen las devociones?, ¿cómo y por quienes son promovidas o patrocinadas? Los siglos XVII y XVIII fueron un periodo de beatificaciones y canonizaciones en el que que se generó una cantidad importante de hagiografías, estampas, sermones, sínodos diocesanos,[2] catecismos y novenas que formaban parte de la estrategia para difundir y promover distintas advocaciones, así como dar cuenta de sus virtudes. Esta eclosión de santos tridentinos abarrotó las iglesias con iconos religiosos acordes con la sensibilidad local, como es el caso de la Virgen de la Soledad, cuyo tema iconográfico, según los especialistas, es considerado como singularmente español.[3] Fue España la que exportó, a través de manifestaciones artísticas en sí, como pintura, escultura y artes plásticas, modelos de comportamiento devoto.[4] Y fue la que abanderó y dotó de carácter global en la política del mundo europeo y trasatlántico, a la "Reforma católica" o "Contrarreforma".[5]

Estos nuevos sujetos de devoción, con una faceta más humana, serán muy populares entre las poblaciones locales y regionales, a la vez que servirán como intercesores en las necesidades espirituales de aquellas sociedades. Las investigaciones o los estudios de caso pueden rastrear la presencia de devociones hispanas en América y viceversa; estas migraciones de santos que atraviesan el Atlántico en una dirección o en otra permiten aproximarse a

2. Acerca de las celebraciones litúrgicas que estipulan los textos sinodales, véase García, "Religiosidad", 1988, pp. 35-51.
3. Sánchez, "Virgen", 2008, p. 221.
4. Martínez-Burgos, "Creación", 2000, p. 216.
5. Mayer, "Reforma", 2010, p. 12.

formas distintas en que surgen los cultos, y representan una veta de estudio en el campo de las devociones.[6]

Sin embargo, la Virgen María en sus diferentes advocaciones fue el centro de la devoción popular y la titular del mayor número de iglesias, catedrales, parroquias, conventos, ermitas, así como de hospitales y cofradías. Para el siglo X ya contaba con cinco festividades: Purificación o Candelaria, Anunciación, Asunción, Natividad y Expectación del Parto, y en el siglo XV se comenzó a celebrar la Concepción de la Inmaculada,[7] imagen mariana que pronto cobró notoriedad en el orbe cristiano. En Nueva España, las órdenes monásticas promovieron con mayor intensidad el culto mariano; los franciscanos, por ejemplo, difundieron la devoción por la Inmaculada Concepción, los dominicos hicieron lo propio por la Virgen del Rosario, entre tanto, los agustinos se inclinaron por las advocaciones de la Asunción y la Virgen del Cíngulo, mientras que los jesuitas difundieron el culto a la Virgen de Loreto.[8] Fueron estos últimos, junto con los franciscanos, los principales propagadores del culto mariano durante el siglo XVII.[9]

Acompañando el arribo de santos y vírgenes llegó otro personaje fundamental del imaginario cristiano, me refiero al demonio, representante del pecado y de los aspectos negativos del hombre. Su presencia se hizo cada vez más activa en América. Así, en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, Satanás penetra en la vida cotidiana. En este contexto, entre los temas de santos, demonios, vírgenes y purgatorios, transcurre la primera parte del libro que aquí presentamos.

El diablo aparecerá molestando a los siervos de Dios, sobre todo a aquellos que habitan los conventos.[10] Santos y diablos ocuparán un lugar importante en la mentalidad de los frailes y monjas. La batalla cósmica con las fuerzas del mal se daba en cada individuo y con más fuerza en los religiosos que buscaban la perfección espiritual.[11] En este sentido, el texto que abre

6. Véase Calvo, "Santuarios", 1997; González, "Migraciones", 2002, pp. 275-296 y Pagés, "Devociones", 2012, pp. 343-360.
7. Sánchez, "Mundo", 2005, pp. 42-43.
8. Rubial, "Introducción", 1995, p. 17.
9. Calvo, "Zodiaco", 1997, pp. 278-279.
10. Véase Cabibbo, "Diavolo", pp. 261-292.
11. Millar, "Narrativas", 2011, p. 337.

el libro es de la historiadora Asunción Lavrin, que analiza la relación epistolar entre una monja del convento de Santa Clara de Querétaro y su director espiritual a finales del siglo XVIII; en ella se recrea un escenario divino con diferentes advocaciones y la presencia de Satanás. La autora estudia los distintos mensajes, lo que la lleva a descifrar aspectos muy íntimos de la comunicación de Sor María Ignacia del Niño Jesús con su "padrecito", no ausente de tensiones personales. Su religiosidad está basada en una cotidianidad que la distingue de la de otras visionarias mexicanas; su mundo interior revela la expresión de la cultura religiosa conventual, femenina y novohispana en general.

También en el ámbito monacal, Doris Bieñko analiza una de las devociones marianas más populares del mundo hispánico, la de Santa Gertrudis, monja alemana del siglo XIII. La historiadora estudia la influencia del modelo de esta santa en los conventos femeninos de la Puebla de los Ángeles. A través de las menciones en sermones, novenas, oraciones, oficios de misas y textos de carácter hagiográfico pudo rastrear su culto en las órdenes monacales femeninas; tal fue el caso de las hermanas de la Concepción, quienes tenían la costumbre de celebrar la fiesta de Santa Gertrudis, a la par de la de Santa Teresa. Las recoletas de Santa Rosa, por su parte, hicieron lo propio a raíz de su nombramiento como patrona de la ciudad de Puebla en contra de las pestes y epidemias en 1747. Según la autora, el culto a Santa Gertrudis tuvo éxito por ser ésta intercesora por las ánimas del purgatorio y por su carácter de símbolo antiluterano.

Otra figura importante en el abanico celestial del catolicismo occidental es San José, que pasó de ser patrón de la buena muerte a protector universal.[12] En el virreinato de Perú, su devoción se intensificó en el último tercio del siglo XVIII.[13] En México, los tres santos bíblicos con mayor devoción fueron Santa Ana, San José y San Juan Bautista. A partir de 1720, las hagiografías de éstas y otras advocaciones se divulgaron con mayor rapidez, por ejemplo, la pronta impresión en México del devocionario sevillano *Las Glorias de el Señor San Joseph* que vio la luz en 1720 y que apenas cuatro años después fue reproducido en las imprentas novohispanas.[14] Hugo Ibarra

12. Para una visión amplia de su culto en Europa, véase Dompnier, "Dévotion", pp. 285-309.
13. Barriga, "Patrocinio", 2010, p. 41.
14. Ragon, "Saints", pp. 257-258.

analiza en esta obra colectiva, la difusión de San José a través de tres sermones dichos en el siglo XVIII. Las estrategias discursivas y pedagógicas de la retórica sagrada buscaban fortalecer la imagen del santo patriarca frente a la Virgen María en cualquiera de sus advocaciones. Los sermones empleados en el estudio, aunque fueron pronunciados en contextos distintos, tienen un interés común: favorecer el culto a San José. En el primero destaca su importancia sobre los naturales de América en la etapa de la conquista espiritual. El otro discurso, lo equipara con el Eterno Padre; el tercer orador sagrado señala que la mayor santidad de San José fue pensar en dejar a su esposa. El trabajo resulta ser un buen ejemplo de la promoción de la figura del esposo de María, desde el púlpito a los feligreses en el México virreinal.[15]

El texto de Javier Ayala Calderón cierra esta primera sección del libro. En su texto expone las principales ideas que se tenían del purgatorio en la literatura novohispana de los siglos XVI y XVII. El autor narra cómo fueron surgiendo en el cristianismo las ideas de las almas en pena que vagan entre los muertos. Para el caso novohispano señala las ambigüedades entre la idea de encontrarse "en el purgatorio" como lugar, "o en purgatorio" como situación. La figura del purgatorio como lugar único y general no tenía cabida en el siglo XVI, como sí ocurrió en los textos medievales. Los autores analizados por el historiador son Juan de Zumárraga, Motolinia, Mendieta, entre otros.

La segunda parte de la obra muestra un conjunto de investigaciones referentes a cultos regionales, su origen, las necesidades espirituales de la población y el análisis de los distintos relatos o testimonios que hay acerca del desarrollo de las devociones. El historiador Miguel Santos analiza el surgimiento del culto al Cristo de la Conquista en la villa de San Felipe (Guanajuato), en un estudio detallado de varias crónicas franciscanas de los siglos XVII y XVIII, así como de una pintura del siglo XX que también ha influido en la construcción de la identidad y de orgullo local. El autor se centra en la muerte de Fray Francisco Doncel y Pedro de Burgos a manos de un grupo de chichimecas, examinando los pasajes de su muerte, la temporalidad y los escenarios de este acto. Los diferentes relatos que remiten al martirio franciscano y a la llegada de la imagen de Cristo de la Conquista han variado con el paso de los años

15. Sobre el culto a San José en Nueva España también pueden revisarse los trabajos de Gabriela Sánchez Reyes.

y sobre todo por los intereses de quienes los han elaborado, dejando entrever el anacronismo que hay en varios de los datos ofrecidos en estos testimonios.

En el virreinato peruano, Pablo Quisbert nos habla de la historia del santuario del Señor de Quillacas y su devoción en Oruro, Bolivia. Analiza los distintos relatos del milagro que dio origen al culto alrededor de 1600; en estas versiones orales muestra que la leyenda data del siglo XIX, fecha en la que la devoción cobró mayor popularidad extendiéndose a las provincias del norte argentino. Este trabajo es buen ejemplo de los contrastes entre la tradición oral y la investigación documental de una devoción, pues mientras la leyenda da cuenta de un arriero argentino como testigo del milagro, el trabajo del historiador boliviano muestra la relación que hay entre el linaje de los colque guarachi con la advocación del Señor de Quillacas.

Otra de las contribuciones pertenece a Sara Sánchez del Olmo, quien aborda el estudio de la devoción mariana más importante del territorio michoacano, la Virgen de la Salud. Tuvo su origen en el siglo XVI como una advocación indígena y especializada contra las epidemias, que se mantuvo hasta el siglo XVII y después habría de darse una mudanza o transformación desde su "indianidad" hacía su "criollización". Las virtudes de la imagen fueron cambiando, de milagros colectivos se pasó a los individuales, a los espacios privados, donde las principales beneficiadas fueron la población criolla y la española. La imagen mudó su aspecto, su vestimenta y los ornamentos y se trasladó a la iglesia del Sagrario, convirtiéndose así en un culto de toda la comunidad patzcuarense, elegida patrona de la ciudad en 1737.

Imágenes de cristos y vírgenes fueron en su mayor parte utilizadas como protectoras frente a lo que se consideraba castigo divino. La Virgen de la Salud fue tomada como abogada en el caso de las epidemias en Pátzcuaro, pero los ejemplos se multiplican si echamos una mirada al resto del territorio del imperio español. "No existió una devoción que dominara frente a las crisis de subsistencia", de hecho, su elección podía pasar por varios eventos que iban desde la casualidad hasta el consenso de un grupo de devotos, como el caso concreto que sucedió en 1770 en la villa de Novelda (Alicante, España) para la elección del abogado divino: la población sorteó nueve advocaciones, y dos años después fue elegido San Felipe Neri como defensor contra las plagas.[16]

16. García, "Víctimas", 2013, pp. 105 y 107.

En San Miguel el Grande (hoy de Allende), ubicado en el Bajío novohispano, la imagen que utilizaron sus habitantes para combatir el déficit hídrico fue la de Cristo en su advocación de *Ecce Homo*. La fundación y el desarrollo de una cofradía, dedicada en principio a la devoción de La Soledad, muestran los movimientos religiosos, políticos e incluso sociales que se generaron en una comunidad religiosa en el siglo XVIII. En este artículo propongo apreciar los cambios que se dieron a partir de una advocación secundaria y que seguramente se reprodujeron en otras latitudes en las que también se generaron y se propagaron devociones a partir de las historias y los intereses colectivos e individuales, del movimiento de las compañías religiosas y de las necesidades de cada región.

La fiesta: poder y conflicto

La visión institucional de la fiesta, motivo de esta publicación, quedaría incompleta si no se expusiera el tema de la participación del poder monárquico. Esta tercera sección del libro busca mostrar el imbricado organigrama político-institucional que se observó en relaciones de distinto tipo entre las autoridades de los ámbitos territorial y local. Aun el acto más solemne y piadoso en un espacio público tenía connotaciones políticas. La presencia de las corporaciones, pero también su ausencia, podía tener una carga simbólica que se traducía en simpatías, lealtades o rechazo a personajes de la talla del arzobispo y del virrey, o entre las órdenes monásticas y el clero secular e incluso hasta en las cofradías más humildes, "la precedencia" en las procesiones fue causa constante de conflictos.[17]

Las fiestas oficiales profanas o cívicas no dejaron de relacionarse con los ritos religiosos. "No hubo acontecimiento cívico que no se solemnizase con actividades religiosas y no hubo conmemoración eclesiástica que no reconociera las preeminencias jerárquicas de las autoridades civiles".[18] Cécile D'Álbis señala que los funerales de los reyes en Granada en la primera mitad del siglo XVI representaron el ideal de cruzada junto a una "verdadera apoteosis

17. Corilla, "Cofradías", 2002, pp. 11-34.
18. Gonzalbo, "Auge", 2009, p. 65.

del soberano". Estos actos fúnebres tomaron las características de procesiones conforme el modelo del *Corpus Christi*, evocaban el traslado de las reliquias de santos de una iglesia a otra, convirtiéndose éstas en ceremonias de gran valor propagandístico para la realeza hispánica.[19] Aun en el lejano reino de Chile, durante el siglo XVIII las celebraciones ligadas a la monarquía cobraron mayor importancia social y política, ejemplo de ello fue la proclamación de Carlos IV, que alcanzó una temporalidad inusual para la ciudad de Santiago, ya que duró más de 20 días consecutivos, llegando a ser, en palabras del gobernador del territorio chileno don Ambrosio O'Higgins, "el pasmo y admiración no sólo del país, sino de personas acostumbradas a ver las magnificencias de otras cortes". Un último actor que de manera inédita hizo su presencia en estas "liturgias políticas" fue un grupo de caciques mapuches traídos especialmente a la capital del reino chileno para la ocasión.[20]

En la ciudad de Los Reyes, no sólo destacaron las celebraciones encaminadas a demostrar la lealtad a la Corona, también hubo aquellas que iban ligadas con el orgullo local, por ejemplo, el regocijo público que se vivió el 28 de junio de 1812 en Lima debido a la elección del limeño José Baquijano como vocal del Consejo de Estado, cargo público que conllevaba poder sobre los destinos de España y sus dominios durante el reinado de Fernando VII. Baquijano, precursor ideológico de la Independencia, con una preparación académica en la Real Universidad de San Marcos donde ocupó cargos importantes y fue premiado por sus méritos intelectuales en España a donde partió para nunca volver, pues murió en Sevilla en 1817. Ese 28 de junio se iluminaron todos los edificios públicos y privados, hubo fuegos artificiales, figuras alegóricas, bailes de cabildo y populares en la plaza mayor; el festejo llegó hasta los claustros universitarios donde interrumpieron las cátedras para dedicar laudatorios discursos a la figura de Quijano.[21]

En Nueva España, el Paseo del Pendón conmemoraba la caída de Tenochtitlan y a los mártires españoles de la conquista el 13 de agosto, día de San Hipólito. Fue otro de los espacios donde la confrontación entre las distintas corporaciones o personajes principales fue recurrente. En 1663, en la ciudad de México, el Paseo del Pendón se retrasó 15 días, pues el virrey

19. D'Álbis, "Sacralización", 2009, pp. 248-250 y 257.
20. Valenzuela, "Poder", 2005, pp. 1-2, 11-16 y 19-22.
21. Estabridis, "Iconografía", 2008, pp. 133-135.

conde de Baños y la Audiencia se habían negado a participar. La negativa del primero se explica por su impopularidad, a tal punto que no podía salir a la calle sin que lo vilipendiaran.[22] En este contexto, Nelly Sigaut se dedica a estudiar la presencia del virrey en tres sucesos novohispanos: la de *Corpus Christi*, las entradas del virrey y el Paseo del Pendón. En su trabajo muestra las múltiples oportunidades que tuvo el virrey de participar en varios festejos donde el juego de la representación quedaba expuesto. Para la historiadora del arte, si los reyes estaban distantes, los virreyes en general estaban sobre representados; su figura en las fiestas tuvo distintas tonalidades, modificando su apariencia.

En el espacio público, los diversos personajes y corporaciones "construían su lugar social, no exento de delimitaciones jerárquicas, como tampoco de reclamos y negociaciones".[23] "La fiesta era un texto que todo mundo sabía leer"; la de *Corpus Christi* fue la más importante del año y, a causa de ello, fue escenario en el que se expresaron las más notables confrontaciones entre los poderes rectores de la sociedad.[24] Ejemplo de ello es la celebración de 1651 en la ciudad de México, sobre la que escribe un capítulo en este libro Alfredo Nava. El escándalo público fue protagonizado por el virrey conde de Alba de Aliste y los prebendados del cabildo de la catedral. La defensa del honor, en sus dos acepciones como atributo personal y como privilegio concedido por el rey, fue el centro de la disputa.

En un contexto más urbano que rural se desarrollaron varios autos de fe para indios en el Arzobispado de México durante el siglo XVIII. Para Gerardo Lara Cisneros, el auto de fe se convirtió en un gran teatro, como lo ilustra una pintura de 1716. Además de ser ésta la principal estrategia para combatir las supersticiones e idolatrías de los naturales, fue el espacio perfecto para mostrar públicamente el poder del arzobispo y su provisor frente a los inquisidores, las autoridades reales y la población en general. Así, el escenario ricamente engalanado con un arte efímero representaba al universo social, al mismo tiempo que era una reafirmación del triunfo y la autoridad de la fe y de la Iglesia frente al mal.

22. Rubial, "Presencias", 2009, p. 35.
23. Siracusano, "Notas", p. 114.
24. Rubial, "Presencias", 2009, p. 25.

El tercer apartado de esta obra cierra con el artículo de Adriana Rocher Salas acerca de la fiesta en el Yucatán virreinal. En toda celebración, el espacio se transformaba en el momento efímero, era el lugar donde la población se reconocía, convivía o se rechazaba, era la ocasión para la reproducción de identidades. En este tenor, la historiadora nos muestra un escenario dividido entre mayas yucatecos e hispanos. La fuerza que mantuvo la lengua maya entre los naturales fue un factor que contribuyó a mantener una barrera con la cultura española. Cada uno de los actores celebraba a sus santos comunitarios, los españoles eran devotos de la Virgen de Izamal y los mayas yucatecos de sus cultos patronales, en esos dos universos había un celoso cuidado por impedir la intromisión de cualquier extraño. Así, la segregación racial también se vio reflejada en las formas de veneración y festejo, dejando poco espacio y escasos momentos para la convivencia.

La última parte de este libro colectivo abarca diferentes latitudes del territorio monárquico. Las fiestas en los dominios del imperio español fueron muy frecuentes, por ejemplo, en 1760 en la ciudad de Santiago, capital del reino de Chile, había 101 días festivos, incluidos los de vigilia; había 47 feriados, aparte de los 52 domingos; 17 de guarda; 27 con obligación de oír misa y diez de vigilia. Puede decirse que casi la tercera parte del año, incluidos los 52 domingos, se dedicaba a actividades "no funcionales".[25]

Thomas Calvo aborda la principal festividad religiosa china en Manila durante el siglo XVII. Una fiesta con características antagónicas a las de la cultura hispana y católica; la Pascua china duraba cinco días, en una fecha en que coincidía con la cristiana. Los sangleyes, mercaderes chinos, tenían por costumbre practicar el juego de la *metua* probablemente desde 1580. En un ambiente festivo con música y pólvora, el juego se volvió muy popular entre sangleyes, filipinos, castas e incluso españoles que hacían importantes apuestas. Un porcentaje del dinero que se jugaba llegaba a las cajas reales, lo que hacía de esta práctica un producto redituable para la Corona y dejaba de lado la influencia negativa sobre la moralidad y la religión católica. Finalmente, el juego de la *metua* desapareció en 1710.

Otro tipo de celebraciones fueron las fiestas de beatificación y canonización en el catolicismo occidental en el siglo XVII. El año de 1622 "revela una

25. Cruz, "Fiesta", 1995, p. 124.

multiplicidad de festejos concomitantes con motivos distintos. Estas ceremonias son una manera de tomar el pulso del culto real, de su apropiación en los territorios de la monarquía".[26] Afortunadamente contamos con relaciones de festividades, textos teatrales y sermones que han sido poco valoradas por los estudiosos de la santidad moderna. Para Nueva España hay algunos trabajos sobre este tipo de celebraciones[27] y otros centrados particularmente en las beatificaciones y canonizaciones jesuitas en América y México.[28] La historiadora Solange Alberro, a través de un relato anónimo del siglo XVII, ofrece una visión detallada de las fiestas poblanas en honor a San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier. Estas relaciones festivas están llenas de códigos que la autora va descifrando en su texto, tal fue el caso de las representaciones que se hicieron en estas fechas y que remitían a la reciente expansión de la compañía en el mundo, pero también a sus anhelos y obsesiones, como la conversión de los turcos mahometanos al cristianismo; así como la presencia constante de ángeles en las iglesias, con lo que se buscaba establecer afinidades con los habitantes de la Puebla de los Ángeles. En suma, la fiesta poblana fue el escenario ideal para los jesuitas, de mostrar sus éxitos, muchas veces magnificados, inventados o imaginados.

En el otro extremo del territorio americano de la monarquía española, Patricia Fogelman realiza un estudio de las expresiones festivas, en especial las relacionadas con la devoción a la virgen en la ciudad de Buenos Aires. Fue durante el siglo XVII que el culto mariano salió fortalecido como elemento de discusión y oposición frente a la reforma protestante; en el ámbito cofradiero fue de gran importancia la devoción a la Inmaculada. A través del testimonio de un cronista inglés que vivió cinco años en Buenos Aires a principios del siglo XIX, la autora da cuenta de las fiestas de la época y de sus participantes, sobre todo de las mujeres.

La obra concluye con el artículo de Miguel Luis López-Guadalupe, que se basa en las fiestas y procesiones de Granada en los siglos XVII y XVIII. El historiador comienza señalando la importancia de la sociabilidad en el asunto de las cofradías, hace un recuento historiográfico partiendo de mecanismos como la previsión social, estudios institucionales y locales, distintas

26. Vincent-Cassy, "Fiestas", 2012, pp. 149-167.
27. Ragon, "Fêtes", 2009, pp. 563-578.
28. Arellano, "América", 2008, pp. 53-86; Frost, "Festividades", 2009, pp. 75-88.

tipologías de cofradías, sobre todo por las penitenciales. Es en la relación con las imágenes como objeto de culto y las prácticas devotas donde el autor centra su atención, no sin antes advertir acerca de la trascendencia que tiene conocer la escenografía barroca, sus detalles, rituales y personas.

Esta publicación colectiva reúne a investigadores de Bolivia, Estados Unidos, Argentina, España, Francia y México; a pioneros y expertos en el tema, a jóvenes que tienen otras inquietudes temáticas y que se han formado en escuelas historiográficas distintas. Esperemos que estos textos contribuyan a la reflexión y al intercambio científico sobre el tema en los próximos años.

Agradecimientos

Queremos agradecer a todas las personas e instituciones que hicieron posible este libro. En especial a El Colegio de Michoacán, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y a la Universidad de Guanajuato, que se interesaron en la publicación. Mención especial merecen los árbitros que dictaminaron cada uno de los capítulos de la obra, por sus observaciones, sugerencias y enriquecedores comentarios.

Bibliografía

Arellano, Ignacio, "América en las fiestas jesuitas. Celebraciones de San Ignacio y San Francisco Javier" en *Historia Mexicana*, LVI, núm. 1, 2008, pp. 53-86.

Barriga Calle, Irma, *Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca señor San Joseph en el Perú virreinal*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2010.

Cabibbo, Sara, "Il diavolo nel monasterio: letture e scritture nel XVII secolo" en René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto,* Roma, Viella, 2011, pp. 261-292.

Calvo, Thomas, "El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* México, INAH/Universidad Iberoamericana/Condumex, 1997, 2a. edición, pp. 267-282.

______, "Santuarios y devociones entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)" en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México,* México, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 365-379.

Corilla Melchor, Cirio, "Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismos y conflictos étnicos" en Ana Cecilia Carrillo *et al., Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 11-34.

Cruz de Amenábar, Isabel, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano,* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.

D'Álbis, Cécile, "Sacralización real y nacimiento de una ciudad simbólica: los traslados de cuerpos reales a Granada, 1504-1549" en *Chronica nova*, 35, 2009, pp. 247-266.

Dompnier, Bernard, "La dévotion à Saint Joseph au mirror des confréries (XVIIe-XVIIIe siècles)" en Bernard Dompnier y Paola Vismara, *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XVe-début XIXe siècle),* París, École Française de Rome, 2008, pp. 285-309.

Estabridis Cárdenas, Ricardo, "Iconografía del poder en el reino del Perú de 1750 al epílogo nacional: el retrato y la fiesta" en Inmaculada Rodríguez Moya (ed.), *Arte, poder e identidad en Iberoamérica: de los virreinatos a la construcción nacional,* Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2008, pp. 117-144.

Frost, Elsa Cecilia, "Festividades jesuitas" en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos,* México, El Colegio de México, 2009, pp. 75-88.

García y García, Antonio, "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XVIII-XVI)" en Alonso Esteban y Jean-Pierre Étienvre (eds.), *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez,* Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1988, pp. 35-51.

García Torres, Adrián, "Víctimas del miedo: culpabilidad y auxilio del cielo frente a la catástrofe" en Armando Alberola Romá (coord.), *Clima, naturaleza y desastre. España e Hispanoamérica durante la Edad Moderna,* Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 99-116.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad" en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos,* México, El Colegio de México, 2009, pp. 59-73.

González Lopo, Domingo L., "Migraciones de santos: el intercambio de devociones entre Galicia y América en la época colonial (siglos XVII-XIX)" en David González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna,* Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 275-296.

Martínez-Burgos García, Palma, "La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro" en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García, *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 215-239.

Mayer, Alicia, "La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación" en María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación,* México, UNAM, 2010, pp. 11-52.

Millar Carvacho, René, "Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú virreinal. Siglo XVII" en *Historia,* 44, vol. 2, julio-diciembre 2011, pp. 329-367.

Pagés Cruz, Gisela, "Devociones trasatlánticas. Santos y vírgenes españoles en América, siglos XVII-XVIII" en Ángela Atienza (ed.), *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII,* Madrid, Sílex, 2012, pp. 343-360.

Ragon, Pierre, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle),* París, L'Harmattan, 2003.

______, "Les fêtes de béatification et de canonisation en Nouvelle-Espagne (XVIIe-XVIIIe siècles)" en Bernard Dompnier (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque,* Clemont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, pp. 563-578.

Rubial García, Antonio, "Introducción" en Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano,* México, CNCA, 1995.

______, "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político" en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos,* México, El Colegio de México, 2009, pp. 23-39.

Sánchez de Madariaga, Elena, "La virgen de la Soledad. La difusión de un culto en el Madrid barroco" en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassay (comps.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispana. Usos y espacios,* Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 219-240.

Sánchez Herrero, José, "El mundo festivo-religioso cristiano en el occidente español de la Baja Edad Media" en Antonio Garrido Aranda (coord.), *El mundo festivo en España y América,* Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005, pp. 17-54.

Siracusano, Gabriela, "Notas para detener el 'escándalo': fiesta e idolatría en el virreinato del Perú" en *La fiesta. Memoria del IV Encuentro internacional sobre el barroco,* La Paz, Bolivia, Unión Latina/Griso/Universidad de Navarra, 2007, pp. 113-122.

Valenzuela Márquez, Jaime, "Poder y pirotecnia, artesanos y mapuches: apogeo barroco de las proclamaciones reales en Santiago de Chile, 1760-1789" en *Colonial Latin American Historical Review,* invierno de 2005, pp. 1-30.

Vincent-Cassy, Cécile, "Las fiestas de canonización en la España del siglo XVII, polifonía de la santidad monárquica" en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable, crónicas, historias, escritos... a mayor gloria, siglos XVI-XVIII,* Madrid, Sílex, 2012, pp. 149-167.

I
MÍSTICA, DISCURSO Y REPRESENTACIÓN

LA RELIGIOSA Y SU CONFESOR

Epistolario de una clarisa mexicana, 1801-1802

Asunción Lavrin
Arizona State University. Emérita

El intercambio epistolar entre confesor e hija espiritual ha sido bastante usual a lo largo de la historia, pero en Hispanoamérica sólo se conocen algunos ejemplos de esta relación. Las cartas de Sor María Ignacia del Niño Jesús, clarisa en el convento de Santa Clara de Querétaro a su director espiritual Fray Manuel Sancho de Valls es uno de ellos.[1] Este epistolario consta de 75 cartas que están en el archivo de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo en Celaya, obispado de Michoacán.[2] Descubierto hace algunos años por la historiadora islandesa Ellen Gunnarsdottir, que sólo le pudo dedicar un ensayo muy introductorio publicado en *Diálogos espirituales*, editado por Rosalva Loreto y Asunción Lavrin en 2006.[3] Gunnarsdottir ya no se dedica a la historia, y ello me ha dado la oportunidad de trabajar esas cartas.[4]

No es posible fijar una fecha cierta para el inicio de esta correspondencia. En una carta con una anotación que dice: "Esta es la primera carta

1. Véase Araya,"Epistolario", 2006, pp. 264-327; Loreto, "Oír", 2006, pp. 155-200; Iturburu, "Perla", 2006, pp. 204-24; Myers, *Influencia*, 1998, pp. 341-53; Bilinkoff, *Related*,2005; Lavrin,"Celda", 1996, pp. 139-59. Véase también, Díaz, *Indigenous*, 2010, especialmente el capítulo referente al epistolario conventual.
2. Otra colección epistolar de gran importancia en México es la de María Coleta de San José, capuchina de mediados del siglo XVIII profesa en el convento de San José de Oaxaca. Cuestionada por la Inquisición, sus cartas a su confesor fueron apropiadas por esa institución. Véase Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 1172, exp. 7, ff. 116-307. Rosalva Loreto López y Lorena de la Cruz Ornelas están analizando una colección de 34 cartas intercambiadas entre Isabel de Jesús María (1689-1725) del convento de Santa Clara de Querétaro y su director espiritual. Este epistolario contiene algunas respuestas de él. Considerando los cientos de mujeres profesas en México en 300 años de vida colonial, son pocos los epistolarios que han sobrevivido.
3. Gunnarsdottir, "Monja", 2006, pp. 362-383.
4. Agradezco a Fr. Juan de Dios Ramírez y Ana María Marín, archivera y bibliotecaria del Archivo Histórico Franciscano de Celaya, su apoyo y su cooperación sin los cuales mi trabajo no habría sido posible. Todas las cartas citadas en este documento provienen del Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (AHPFM), Fondo Santa Clara de Querétaro (FSCQ). Las cartas y los papeles de Sor María Ignacia están en la Caja 1 del FSCQ. *Cf.* el Apéndice.

que me envió la Madre Ygnacia", el año es 1801, pero el deterioro del papel no permite fijar su fecha exacta.[5] Las cartas están numeradas, pero no fechadas sino hasta la número 18 correspondiente a diciembre 24 de 1801. En la carta número 11 se dice que fue escrita el día del aniversario de su entrada al convento, que según documentos fue el 10 de diciembre de 1783;[6] así que es posible que esta correspondencia fuera iniciada entre octubre o noviembre de 1801. La número 73 carece de fecha y supongo que es la última de esta correspondencia, dado que al parecer la madre falleció entre 1802 y 1805.

Lamentablemente, las respuestas de Fray Manuel Sancho de Valls a María Ignacia del Niño Jesús no se han encontrado. Como objetivo del epistolario podría considerársele un recipiente pasivo; sin embargo, el padre De Valls no es un personaje inerte, sino una caja de resonancia esencial para el fluir de la correspondencia. Sus desconocidas respuestas mantuvieron el diálogo entre ambos corresponsales y algunas veces se transparentan en los comentarios de la religiosa. Dentro de la intimidad epistolar caben muy pocos miembros del convento de Santa Clara; María Ignacia sólo identifica a otras dos profesas con quienes al parecer tuvo relaciones afectuosas. Ninguna otra religiosa es mencionada directamente. Tampoco nos informa quién es el "prelado" que aparece como figura amenazante que intervino en el convento a raíz de incidentes poco delineados en la correspondencia. Por otra parte, conocemos los nombres de sus sirvientas. Esa ausencia de nombres y referencias a otras religiosas posiblemente se explique por el control interno que se ejercía sobre las comunicaciones con el exterior. También es probable que a causa de su debilidad física, María Ignacia tuviera poca relación con el resto de las profesas. Las religiosas ejercían una vigilancia mesurada de su comunidad y no son de extrañar esas sesgadas referencias a disturbios que seguramente el padre Valls conocía a la perfección y de los que no era necesario dejar huella en el papel.

Por otra parte, las cartas están densamente pobladas por una multitud de personajes divinos. Jesucristo, en forma de niño pequeño o de hombre ya maduro, es el centro del imaginario religioso de la profesa. Dios, siempre

5. Cuaderno 1A.
6. AHPFM, Caja 11, 158/8, en FSCQ, Informaciones de religiosas. La investigación de la aspirante fue iniciada el 2 de noviembre de 1781.

llamando Su Majestad, aparece como parte de la Santísima Trinidad, que cobra la solidez de un personaje en sus visiones. No es sorprendente la presencia de la Virgen María y los miembros de la sagrada familia y se dé especial atención a San José y a los abuelos de Cristo, Anna y Joaquín; a éstos se une buen número de santos que la visitan, toman la palabra y se insertan en la cotidianidad del acontecer visionario de María Ignacia. También son miembros de ese mundo apóstoles, santos y santas, ángeles y arcángeles y Satanás, llamado "patas de lana", que cumple su papel de instigador de maldad siempre en busca de almas a las que perder. Frente al silencio de la hermandad religiosa, los seres celestiales hablan a menudo con María Ignacia y sus palabras son recogidas fielmente por la profesa, quien las transmite al padre De Valls. En conjunto, estas cartas despliegan un guión casi cinemático en el que las escenas se repiten a diario en un pequeño escenario, la celda, con personajes divinos que son recibidos por la religiosa con respeto y reverencia y con una naturalidad poco común. La celda se transforma en un espacio surreal animado por las actividades de ángeles y santos y el constante diálogo con los personajes celestiales que visitan a la religiosa a todas horas del día y en especial de noche y que se comportan como miembros de una familia amante, dedicada a consolar y sostener la fe y la humanidad física de María Ignacia.[7]

¿Quién fue Sor María Ignacia del Niño Jesús?

Los datos esenciales de su vida se encuentran en la información personal requerida para su proceso de admisión al convento, iniciado el 2 de noviembre de 1781.[8] Nacida en Irapuato, un pequeño pueblo cerca de Salamanca y de Guanajuato, fue hija de padres no conocidos. En el México colonial, el nacer

7. La mayoría de las visiones de seres divinos es descrita por la religiosa como visiones antropomorfas y reales, capaces de ser vistas con los ojos del cuerpo. Este mudo visionario basado en la percepción ocular desatiende todas las advertencias de la Iglesia sobre dudar o negar la corporalidad de la experiencia mística. Sor María Ignacia es bien clara en su forma de conocimiento: "Me puso delante de los ojos" (carta 70, agosto 9, 1802). Asimismo, los ángeles y San Miguel se le presentan "todos en forma humana" (carta 10, sin fecha [s.f.]).
8. Aunque el acopio de información fue comenzado en 1781, María Ignacia no profesó sino hasta 1783. En México, algunas aspirantes al velo religioso tenían que esperar más de un año de noviciado para conseguir el dinero de su dote. No sabemos si ésta fue la razón de la demora en el caso de María Ignacia, pero en el registro de su profesión no se indica la cantidad de su dote, dato que aparece en otras profesiones. Véase fuente citada en la nota 6.

de padres "no conocidos" fue algo común; esta condición indicaba que sus padres no se habían casado y que preferían no darse a conocer.[9] Uno de los testigos llamados para proveer la información requerida de todas las aspirantes a tomar el velo fue Manuel Martínez de Lejarza, de Guanajuato, que afirma que es "niña española", expuesta en casa de Ignacio Santos Rodríguez y doña Petra Quiteria Parra, indios principales y caciques originarios y vecinos de la congregación de Irapuato y a quienes varios de los testigos se refieren con los apelativos "don" y "doña", significativos de distinción social.[10] Martínez de Lejarza declara haber conocido a los padres adoptivos, "a quienes ha tratado como familiares de la casa del señor capitán Don Ignacio Asconobieta en donde siempre los estimaron por tales de su familia".[11] Añade además que la pretendiente y aquellos en la casa en la que fue expuesta "son de limpio y puro linaje, sin mezcla de mulatos, moro, o judío y ninguno de sus ascendientes ha sido castigado por el Santo Tribunal de la Inquisición". Martínez de Lejarza continúa diciendo que la pretendiente y sus "estimados padres" son de muy buenas costumbres y cristianas inclinaciones. No queda claro si este testigo se refería a los padres adoptivos –indígenas– o a los naturales. La niña había estado tutelada por el cura don Ildefonso Gómez por más de cuatro años, quien había apoyado sus deseos de profesar como religiosa. En México, la inmensa mayoría de las profesas en religión tenía que tener ascendencia "española", o sea, no tener mezclas raciales. En el siglo XVIII se fundaron dos conventos para mujeres indígenas pertenecientes a la clase social de los caciques, la elite de ese grupo racial.[12]

La información de que María Ignacia era española es ambigua en los testimonios de otros hombres respetables de la comunidad. Don Antonio de Estrada, vecino y originario de Irapuato y de 60 años de edad, afirmó conocer a Ignacio y Petra, "ambos indios caciques en cuya casa fue expuesta

9. La información de su entrada al convento no precisa su nombre de pila ni incluye su registro bautismal. No sabemos si su nombre religioso sustituyó a su nombre bautismal, pero sí sabemos que siempre firmó sus cartas con el apellido Parra de su madre adoptiva.
10. El término "española" indicaba que era de ascendencia española, sin mezclas de otras razas. Irapuato se inició como una congregación o cuerpo social de labradores españoles a mediados del siglo XVI. No tuvo iglesia parroquial sino hasta 1619. Para 1631, la parroquia dependía de la iglesia de la villa de Salamanca. Véase Carrillo, *Partidos,* 1996, pp. 393. La expresión "ser expuesta" significa que fue dejada al cuidado de una familia adoptiva poco después de su nacimiento.
11. El capitán era un distinguido comerciante y propietario en Irapuato.
12. Lavrin, *Brides,* 2008, pp. 244-274.

dicha niña pretendiente". Asimismo, declaró que María Ignacia "no tiene impedimento alguno que se sepa o haya llegado a su noticia". Antes sí, le consta que dicha pretendiente es hija de padres nobles *aunque naturales* y se persuade de que el haberla expuesto en casa de los susodichos fue "por la buena opinión y fama de nobles y cristianos viejos de limpia y pura casta". Obviamente, se refería a los padres adoptivos. Asimismo, otro testigo, don Antonio Márquez Terrero, vecino de la congregación de Irapuato, español de 50 años, declaró conocer a la pretendiente y saber que era niña expuesta en casa de los susodichos Ignacio de los Santos Rodríguez y doña Petra Quiteria, indios principales originarios y vecinos de esta congregación. Asimismo, "le consta que dicha pretendiente es noble, hija natural de padres hábiles para el santo sacramento del matrimonio, cuya madre murió del parto; y esta creído que el haberla expuesto en dicha casa fue por …", y aquí el documento está roto y dañando por agua. Nunca tendremos el argumento expuesto por este testigo, excepto la aclaración de que María Ignacia quedó huérfana de madre al nacer. Este hecho pudiera explicar la razón de haber sido expuesta en casa de personas que eran tratadas como familiares en casa de un notable mercader como fue Asconobieta. Otros testigos usan un formulario oral muy semejante, dando por entendido que los padres biológicos de la pretendiente eran de la misma calidad que los adoptivos. Las referencias respecto a su linaje son intencionalmente vagas, pero queda una pregunta intrigante, ¿por qué fue criada en casa de indios caciques?, ¿por qué tomó el apellido de su madre adoptiva y no el del esposo de ésta?[13] La procedencia social de María Ignacia

13. Otros testigos se expresan del siguiente modo. Santiago Albarrán, notario del Juzgado Eclesiástico, originario y vecino de la congregación, de 55 años, declara que conoce a la niña "y a sus padres que la criaron, originarios y vecinos de esta Congregación, y así estos como el origen de la dicha, son nobles de buenas costumbres; que en unos ni en otros ha habido oficio infame, ni ningún Tribunal ha reconocido en ellos; ni tienen delito porque deban ser castigados". Se refiere a la información ya dada ante el juez eclesiástico de la congregación por el cura don José María Gómez Villaseñor. El siguiente testigo, Juan González, administrador en la estafeta, español originario y vecino de la congregación, tercero de hábito y de 45 años, usa la fórmula del declarante anterior, diciendo que María Ignacia de la Parra es "niña expuesta en casa de los ya nombrados y le consta que dicha niña es hija de buenos padres, como son los que la han criado, nobles, cristianos viejos de buenas costumbres". Se establece la similitud entre los padres adoptivos y los padres naturales. Don Felipe Altamirano, español originario, vecino y cirujano de 60 años de edad, también conoce a la niña y a quienes la han criado, nobles y por tales estimados y conocidos de todos "y la misma estimación ha tenido la niña y tiene desde que la expusieron, pues siempre se ha dicho que es hija de buenos padres, cristianos viejos, sin nota de mala raza de moros, judíos, ni recién convertidos".

seguirá siendo un enigma.[14] El ser de padres desconocidos no es de extrañar, ya que monjas de filiación "natural" eran aceptadas en los conventos novohispanos. Sin embargo, las excepciones en cuanto a la falta de legitimidad o "defecto de nacimiento" no eran numerosas y en los conventos de monjas indígenas fundados en Nueva España, el requerimiento de legitimidad era imprescindible.[15]

Empero, María Ignacia es más que una identidad étnica. Su personalidad religiosa y su espiritualidad son más importantes y relevantes para nuestro estudio. A pesar de las pocas referencias sobre sus lecturas, su cultura religiosa fue indudable y basada en el Antiguo Testamento, en los evangelios, las epístolas de San Pablo, San Pedro y Santiago, así como en los padres de la Iglesia, como San Juan Crisóstomo. Como buena franciscana estuvo emocionalmente vinculada con San Francisco y San Buenaventura. Recomienda a otra religiosa la lectura de San Agustín, San Bernardo, San Juan Clímaco y otros.[16] Su amplio repertorio de santos devocionales sugiere que pudo haber leído el *Flos Sanctorum*. María Ignacia escribe en dos ocasiones que está leyendo los *Soliloquios* de San Agustín y en sus últimos meses leía al notable obispo de Puebla y escritor espiritual, Juan de Palafox y Mendoza. Sus citas del Antiguo Testamento son de Isaías, Ezequiel, Éxodo y los salmos; también a San Juan de la Cruz y la madre María de Jesús de Ágreda, así como las devociones de la madre María la Antigua. Aunque específicamente no cita a Santa Teresa, es obvio que la tenía como modelo, ya que durante sus últimos meses sufrió la reverberación de la santa, excepto que en su caso es el mismo Jesús quien le inserta una flecha en el corazón. Esa flecha, y a veces una daga, es un *leitmotiv* de las cartas de 1802;[17] no estamos hablando de una visionaria

14. La investigación se concentraba en la limpieza de sangre, linaje, vida familiar y costumbres de la aspirante para corroborar que no existía impedimento alguno a su profesión. Obviamente, ni su nacimiento ni su filiación étnica constituyeron óbice para impedir su admisión al convento de Santa Clara. Para más información de padres no conocidos, véase Twinam, *Public,* 1999. Sobre el convento véase Ramírez, *Niñas,* 2005; Lavrin,"Convento", 1975, pp. 76-117; Gunnarsdottir, "Monja", 2006.
15. Acerca de religiosas indígenas, véase Lavrin, *Brides*, 2008, pp. 244-274.
16. Cuaderno 1 (1796). Este documento del que sólo quedan las páginas 16 a la 29, parece ser una carta espiritual de María Ignacia dirigida a otra religiosa.
17. Véase, por ejemplo, carta 63, 23 de junio de 1802, f. 12v. En su carta 71, 16 de agosto de 1802, f. 19r, dice estar leyendo los *soliloquios* de San Agustín y a la madre María de Ágreda. El convento tenía una pequeña colección de obras religiosas entre las que estaban obras de San Pedro Alcántara, las madres María de Ágreda y María la Antigua, el padre jesuita Antonio Núñez, dos martirologios, un tomo de unas *Crónicas de la Orden*, la *Cartilla de*

sin estudios, sino con una mujer con una buena educación religiosa.[18] Las devociones novohispanas que menciona en una de sus cartas son las del beato Aparicio, la Virgen de Guadalupe y una virgen local, la Virgen del Pueblito.[19] Su santa favorita fue Santa Gertrudis, muy popular en Nueva España.[20] Su devocionario es fuertemente teocéntrico. Jesucristo fue el objeto de su devoción más intensa, así como la Santísima Trinidad y María como intercesora y madre de Jesús.

Fray Manuel Sancho de Valls y el epistolario

Del padre Manuel Sancho de Valls sabemos muy poco. Según información interpolada en sus cartas y que también aparece en la carátula de la autobiografía de la monja, el franciscano era miembro de la provincia de San Juan Bautista de Valencia y afiliado en la de San Diego de México desde 1800.[21] De sus actividades quedan algunas huellas en el epistolario. Era confesor de María Ignacia y otras monjas clarisas. Decía misas en Santa Clara y hablaba personalmente con la madre además de mantener una correspondencia epistolar con ella. Visitaba a otras religiosas en Querétaro, según dato que proporciona sor María Ignacia, quien también menciona en carta de enero 9 de 1802 que el padre se estaba preparando para las oposiciones a una cátedra y le asegura que ella sabe que es la voluntad del Señor.[22] A principios de agosto de 1802, el padre va camino a Puebla, aunque no sabemos con qué fin.[23] El

San Buenaventura, una *Vida de Santa Clara* y otros títulos semejantes. Véase Vega, *Fragmentos*, 2007, pp. 184-185 y 192-193.
18. Carta 68, 27 de julio de 1802, f. 8r; carta 69, 3 de agosto de 1802, f. 3r.
19. Carta 54, 28 de abril de 1802, ff. 1 y siguientes. En su carta 63, 23 de junio de 1802, ff. 5v y 6v, menciona la devoción de Nuestra Sra. del Pueblito. El beato Aparicio fue franciscano lego y limosnero en Puebla. Su humildad y su ejemplaridad lograron su beatificación en 1789. Véase Corriols, *Vidas,* 1791, pp. 25-36; Rodríguez, *Vida,* 1769. Nuestra Sra. del Pueblito era una devoción regional muy arraigada en Querétaro. El convento recibía visitas de la imagen original. Véase Vega, *Fragmentos,* 2007, pp. 103 y 128. La Virgen de Guadalupe se menciona en la Carta 29 de enero 13, 1802.
20. Rubial y Bieñko, "Más", 2003, pp. 5-54.
21. Portada 1B: "Comienza la vida de la Venerable Madre Sor María Ignacia del Niño Jesús Parra, religiosa profesa del coro en el convento de Nuestra Madre Santa Clara de Querétaro a 7 de febrero del año de 1802". Este documento consta de una sola foja y parece haber sido la primera página titular de la autobiografía de la monja.
22. Carta 27, 9 de enero de 1802, ff. 1v-2r.
23. Carta 69, 3 de agosto de 1802, f. 1r.

epistolario recoge noticias de su participación en las funciones religiosas del convento y aun de algunas visitas a la celda de María Ignacia. También hay alusiones a problemas internos, como los que parece haber encontrado la profesión de una novicia y ciertos "alborotos" provocados por algunas religiosas que implicaban al padre De Valls y que habían provocado la intervención del prelado, posiblemente el padre provincial.[24] La presencia del padre De Valls y su relación espiritual con María Ignacia causó resentimiento entre otras religiosas, situación a la que alude la religiosa en carta de enero 24 de 1802 en la que se refiere a una "ingrata" que está llena de malas intenciones y dobleces y que se ha enfadado "al saber que V.P. estuvo conmigo en la 1ª Reja y en la 2ª; todo lo que hizo y dijo y otras más cosas incontables que me han llenado de amargura".[25] Lamentablemente, respecto a estas intervenciones de padre De Valls en los asuntos del convento, la información es sesgada e incompleta y no permite una reconstrucción de su presencia en la vida diaria de Santa Clara.

Las cartas del epistolario están escritas con letra clara, sin borrones y sin división en párrafos. Se utilizan ambos lados del papel. Siempre comienzan con la advocación de "Jesús, María y Josef", a los que se añaden Joaquín y Anna en algunas ocasiones. También encontramos "Alabados sean en nuestras almas" o "A[alabados] sean con nosotros. Amen", como dedicatorias devocionales. De la carta 62 en adelante (junio 15 de 1802), María Ignacia introduce "la Santísima Trinidad y la Sagrada Familia sean con nosotros, Amen" o algunas pequeñas variaciones de la mención trinitaria. La sagrada familia y la Santísima Trinidad fueron de los pilares de su devocionario, no sólo en las salutaciones sino en el contenido mismo de su espiritualidad. En la segunda línea de la salutación epistolar encontramos la que va dirigida al padre De Valls, que tiene dos variaciones "M[i] M[uy] A[mado] Padrecito Fr. Manuel Sancho de Valls" o "M.A. Padrecito". Sólo en su primera carta utiliza una salutación formal: "Estimado Padrecito y Señor mio a quien aprecio". A partir de ahí, la afectividad de su salutación queda establecida permanentemente. En cuanto a las salutaciones de despedida, son más floridas y variadas

24. Carta 14, 14 de febrero de1802, ff. 1r-v, 3r-v.
25. Carta 34, 24 de enero de 1802, f. 1v-2r, 4r. Asumiendo oír la voz del Señor, María Ignacia llama a la religiosa "áspid" y "Babilonia y Gomorra", pero le asegura al padre De Valls que saldrá librado de esa situación, pues Dios lo protege.

en su estilo, pero demuestran la misma efusividad emocional y espiritual. Por ejemplo: "Dios Nuestro Señor guarde a V[uestra] P[aternidad] más y felices años en su Santo amor y gracia, como pide y desea esta su hija afectísima que le ama, estima y venera y S[us] M[anos] B[esa], Sor María Ignacia del Nino Jesús Parra".[26] Las cartas tienen como mínimo de tres a cuatro páginas de escritura por ambas caras, pero algunas llegaron a 13 o 14 folios.

Desde su inicio, la correspondencia fue mutua y frecuente. Según indica María Ignacia, escribía de preferencia por la mañana para enviar su carta al padre antes de mediodía, o durante el día si sus ocupaciones religiosas le impedían terminar la esquela, pero siempre ansiosa de que los mandaderos estuvieran listos para llevarla. El intercambio se complementaba con otros "papelitos" más irregulares también mencionados en las epístolas y que corrían en ambas direcciones. Ambos corresponsales estaban ansiosos de leerse.[27] Al parecer, existió un acuerdo implícito de escribirse a menudo y tan pronto la madre terminaba sus esquelas, procuraba enviarlas. El 6 de enero de 1802, la madre escribió dos cartas al padre De Valls.[28] Las cartas sugieren que las visitas del padre al convento no eran a diario, sino cuando había "reja" –visitas en el locutorio– o cuando decía misa. La monja le pide información sobre sus visitas y refiere en algunas de sus cartas sus visiones y experiencias religiosas anticipando la siguiente visita del padre De Valls.[29] "Cumplo ahora con lo qué prometí en el que escribí esta mañana a V.P. y digo que ayer tarde, luego que V.P. se fue, quede enternecida con la memoria de lo que por la mañana recibí y exprese a V.P.".[30] María Ignacia tenía un cajoncito descrito como una cajita y su llavecita, donde guardaba las

26. Carta 40, 14 de febrero de 1802. Otras despedidas son más escuetas pero igualmente demostrativas. "El Señor me guarde a V.P. mas años en su santo amor y gracia, como desea su hija que en el mismo Señor le ama", carta 45, marzo 7 de 1802. Sor María Ignacia siempre firmó su nombre con letra Y (Ygnacia), que era el uso de la época.
27. Carta 24, 4 de enero de 1802. Aquí se disculpa de no poder "acabar el papel ni para el mediodía, ni para la tarde, sino hasta las 5 y no pareció Josef, por lo que determine lo llevara una mandadera formal llamada Andrea antes de que acá cerraran [...]". El padre le envía respuestas en "papelitos" cuyo contenido es difícil de colegir. Véase *ibid.*, f. 2r; y carta 34, 24 de enero de 1802, f. 6v. También le enviaba recados a la religiosa con algunos mensajeros, como un "viejito" mencionado en la misma carta.
28. Cartas 25 y 26, 6 de enero de 1802.
29. Carta 12, s.f., f. 3r; carta 26, 6 de enero de 1802, ff. 1r, 3v.
30. Carta 8, s.f., f. 1r; carta 9, s.f., f. 1r: "Padrecito, recibí ayer tarde la estimada de V.P. con mi gusto pues alienta mi corazón grandemente [...] Luego que antes de ayer acabe de escribir, mande la carta sin dilación, porque siempre consideré, la había de esperar".

cartas del padre De Valls, que no se han encontrado hasta ahora.[31] Ya para mediados de 1802 resume en algunas cartas los sucesos de varios días, pues parece no haber tenido tiempo para enviarlas a diario.[32] Es posible que esa correspondencia causara algunas dudas entre sus hermanas de religión, pues la madre reclama haber tenido una visión del diablo en que éste le criticaba las cartas que intercambiaba con el fraile y le prometía poner "desconfianzas y temores desordenados" y "menear con estas los chismes y dicharachos con los que tengo mucha complacencia".[33] Sin embargo, la correspondencia no se llegó a interrumpir porque, según María Ignacia, el Señor gustaba que se escribieran.[34]

Relación entre Sor María Ignacia y el padre Manuel Sancho de Valls

Aunque carecemos de las respuestas y los recados del padre De Valls, el epistolario obviamente no es univocal. Es posible captar la presencia del Manuel Sancho de Valls en todas las cartas de María Ignacia. En todo epistolario hay una voz-sujeto que interpela al recipiente, pero que también expresa en cada carta una reacción a la respuesta recibida. En esas respuestas está el eco de la voz del padre. La espiritualidad de Sor María Ignacia nos ha sido asequible por la existencia de esta correspondencia al padre De Valls. Por tanto, en el resto de este trabajo me concreto a establecer algunos lineamientos sobre esa relación espiritual.

De acuerdo con varios estudios recientes, la relación entre director e hija espiritual fue siempre muy compleja. El equipo chileno de Alejandra Araya, Ximena Azúa y Lucía Invernizzi, estudió el epistolario de Sor Josefa Dolores Pena y Lillo con el padre Manuel Álvarez SJ. Jodi Bilinkoff y Stephen

31. Carta 63, 23 de junio de 1802, f. 7r. Este cajoncito estuvo guardado por la santa familia durante uno de sus arrobos, según escribe, y "juntamente con un papelito" del padre.
32. Véase carta 64, 30 junio de 1802, como un ejemplo de una esquela en la que resume sus visiones y actividades desde el día 25 de ese mes.
33. Carta 10, s.f., f. 1v.
34. Carta 11, s.f., f. 2r: "V.P. da gracias a N. Dios y Señor de que gusta le escriba yo. Y yo se las doy, de que gusta lo haga V.P. para mí y que aquel perro ridículo [*el demonio*] no alcance lo que escribimos".

Haliczer, desde Estados Unidos, han estudiado estas relaciones en España. Para México existen los estudios de Kathleen Myers, Rosalva Loreto y Asunción Lavrin.[35] También hay uno en francés de Mathilde Cotten.[36] Se ha sugerido que en la relación entre director espiritual y religiosa existen tanto expresiones de confianza y apoyo mutuo como tensiones originadas por el ejercicio del poder entre un ente masculino fuerte y un ente femenino débil. Sin embargo, la riqueza y la matización de estas relaciones no queda exhausta con estos polarizados modelos emblemáticos. Cada testimonio histórico revela numerosas variaciones que reflejan el carácter personal de los actores y sus circunstancias.

No existe mejor ejemplo de la intrincada naturaleza de estas relaciones que la que se evidencia entre el padre Manuel y la madre María Ignacia. Entre ellos, la dependencia es mutua pero con un fuerte protagonismo de la religiosa. En una de sus primeras cartas, María Ignacia revela la influencia que éstas han tenido sobre el padre, quien le ha confiado que la número 4 "ha bajado a V.P. al profundo del infierno", mientras que la número 3 lo ha subido hasta cerca del trono del Señor. Al carecer de esas cartas es imposible citar a la religiosa, pero María Ignacia le asegura que escribe viendo al Señor y va siguiendo sus palabras, así como las de San Francisco, Scoto (Juan Duns Scoto) y San Bernardo. María Ignacia pasa entonces a instar al padre a que acuda al Señor. "V.P. es sacerdote y religioso y debe temer, y todos nosotros lo mismo". [37] Aparte de revelar su cultura religiosa, María Ignacia arenga al padre a que salga de sus dudas con su ayuda: "Deme la mano. Vamos Padrecito afuera de este lugar. Vamos. Vamos, que no gusta el señor de que V.P. este, y se meta tan de asiento en ese lago cuando no tiene limite el de aguas vivas que hay en el Santísimo corazón de Jesús Nuestro Salvador".[38] El tono edificante e inspirador que usa para sacar al confesor de su problemática, causada por algunos rumores en el convento, se asemeja al de un predicador, pero refleja su confianza en hallar consuelo en las enseñanzas de los

35. Araya, "Epistolario" 2006, pp. 264-327; Kathleen,"Influencia"1998, pp. 341-353. Bilinkoff, *Related,* 2005; Haliczer, *Sexuality,* 1996; Loreto, "Oír", 2006, pp. 155-200. Lavrin, "Celda", 1996, pp. 139-159; Iturburu, "Perla", 2006, pp. 204-224. Véase también, Díaz, *Indigenous,* 2010, especialmente el capítulo referente al epistolario conventual.
36. Cotten, *Entre,* 2000, pp. 1-23.
37. Carta 5, s.f., f. 1r.
38. Carta 5, s.f., ff. 1v-2r.

venerables de su religión y las verdades de su fe. Aún más importante es que ella le ofrece su mano para sacarlo de sus dudas.

En estas cartas iniciales se vislumbra la base de la autoridad que María Ignacia continuó estableciendo: su constante comunicación con el mundo de la divinidad, que el padre De Valls compartía y apoyaba y de la cual él mismo era parte integral como protegido de la religiosa. Desde el comienzo de su comunicación espiritual y epistolar queda claro que María Ignacia se ha apropiado, figurativamente, del padre De Valls. Le aconseja sobre sus dudas internas como religioso y en algunas ocasiones con respecto a sus decisiones como tal; le envía reliquias y le aconseja acerca de la eficacia de ciertos rezos, se preocupa por su salud; le envía medicamentos y aun le aconseja qué postura adoptar para dormir. En una de sus primeras cartas le envía una cuenta de un rosario que se presumía había sido de uno de los de la madre María de Jesús de Ágreda, la bien conocida mística y autora española de siglo XVII, dándole instrucciones de cómo debía tomar la cuenta y rezar para obtener mil días de indulgencia.[39] Dada la frecuencia de sus comunicaciones inferimos que el padre De Valls sabía cuál era su papel en el mundo de la religiosa y cómo María Ignacia lo había hecho coprotagonista de su vida interior.[40] Desde el comienzo de su intercambio epistolar, María Ignacia le hace saber al padre cuán ligada espiritualmente se siente respecto a él, cuando le dice: "lo veo como mi hermanito; como mi único consuelo después de Dios, y con el gusto de hablar con V.P. después de 19 años de paciencia".[41] O sea, sugiere que desde su entrada al convento no ha encontrado un confesor como el padre De Valls. Ya desde estos comienzos, él pide a María Ignacia que ruegue por varias almas y ella le asegura que San Joaquín se ocupa del asunto y, aún más,

39. Carta en cuaderno 1A s.f., f. 1v: "Póngasela en el rosario del cuello [...] Dice la concesión que tomando esta cuenta en la mano después de decir misa, de rezar el oficio divino y otras cosas de obligación [...] y rezare el Salmo 11 se le perdonan todos los defectos que en el cumplimiento de su obligación ha tenido. A más de esto se gana mil días de indulgencia por cada Padre Nuestro, Ave María, Salve, Credo [...] He puesto a V.P. esto [...] por ser cuenta de uno de los rosarios que uso la V.M. Agreda". Ésta es la carta identificada como la primera que María Ignacia escribió al padre De Valls.

40. Aunque es difícil estimar la frecuencia de sus visitas, recordemos que el padre decía misas en el convento y la religiosa lo veía ahí, además de durante las visitas permitidas en la "reja" y el acto de confesión. En una ocasión, María Ignacia dice que durmió hasta más tarde de lo acostumbrado y no estaba en el coro cuando el padre se preparaba para la misa. Se le envió una criada –María Josefa– para avisarle "que V.P. no salía a decir misa hasta que fuera al coro", Carta 42, febrero 22, 1802, f. 2r.

41. Cuaderno 1C, f. 3r.

le insta a que haga ciertos "actos de amor" (oraciones) que el santo le enseñó el año anterior y que, ella le asegura, lograrán para el padre la santificación y la remisión que desea.[42]

Alegóricamente, el padre De Valls vivía dentro del corazón de María Ignacia, el *locus* de sus afectos espirituales. De allí lo podía sacar en la presencia divina y allí lo podía meter de nuevo cuando sus visiones terminaban. Allí también lo ponía Dios, gesto que significaba su aprobación de la tutela espiritual que ejercía María Ignacia. En sus visiones, ella lleva al padre De Valls de su propia mano a la presencia de Jesucristo. Si Cristo la invita a que entre en su pecho, el padre entra también, hermanándose en el amor divino; por ejemplo, en su carta número 8 dice la madre Ignacia: "Tomé luego a V.P y lo metí en aquella santísima llaga; y dándole un abrazo apretado a mi Señor, me dijo 'Dile todo esto a tu Padrecito y que aquí le doy otro abrazo' y dándole otro yo, me dio Su Majestad el de V.P. [...]".[43] María Ignacia reza por el padre, enciende velas cuando De Valls se lo pide, lo encomienda a San Miguel; ve cómo los santos lo arropan y cubren con una frazada cuando duerme.[44] De hecho, en una de sus bilocaciones dice haber estado en la celda del padre, donde lo vio rodeado de la Santa Familia, los santos ángeles con el Señor y la Santísima Trinidad en su pecho.[45] El padre corresponde cuando le dice a María Ignacia que la lleva en el corazón cuando celebra la misa, en la comunión sacramental y en la función sagrada, según palabras citadas por ella en una de sus cartas.[46] También le reafirma que le gusta que ella le escriba. Tempranamente en este epistolario, María Ignacia se define como mediadora entre el Señor y el padre De Valls. La religiosa le escribe cómo entiende ser vara por la que Dios quiere comunicarse con el padre, "por el bien de su alma", "y lo mismo me sucede con las letras [*cartas*] y vista de V.P. y así venimos siempre a ser lo que seamos: un corazón y un alma".[47] En una de sus visiones vio el alma del padre y la suya muy juntas, ya que ambos estaban "ceñidos de un misma cuerda". Además, su alma estaba como por mitad con la del padre, situación que ilustra con una

42. Cuaderno 1C, f. 3v.

43. Carta 8, s.f., f. 4v; véase también, carta 61, 9 de junio de 1802, f. 6v; carta 62, 15 de junio de 1802, f. 14v.

44. Carta 10, s.f., ff. 3r, 4v.

45. Carta 61, 9 de junio de 1802, f. 6r-v.

46. Carta 9, s.f., f. 1v.

47. Carta 11, s.f., f. 2r.

imagen poco común de un ente "vestida por mitad, con hábito, del de V.P. y el mío; esto es, las colores; medio cerquillo y media toca".[48] El padre es su mitad, como lo expresa en la carta 18, el día de Nochebuena.[49] Más tarde, en el epistolario, las cuerdas se convierten en "cadenas" que ligaban al padre y su corazón al de ella, ambos perdidos en el amor de Dios.[50] En la celebración del desposorio de la virgen (enero 24), María Ignacia tiene una visión en la que el confesor y ella participan en una cena celestial y reciben el alimento divino. En esta ocasión, Cristo desposa su alma y la de De Valls, quedando unidas en un acto bendecido por el Señor.

Esa unión espiritual con su "padrecito" está explícitamente relatada en la carta de 22 de enero de 1802. Este documento describe con prolijidad varios arrobos y visiones experimentados en los que abunda el simbolismo del fuego divino como medio purificador de las almas y la última unión de éstas en una ceremonia reveladora de su ferviente aspiración a hermanarse con su confesor. María Ignacia describe cómo se le aparecen varios ángeles que portan braseros y tenazas y amarran los cuerpos del padre y el suyo con un cordón y hacen siete nudos: tres en honor de la Trinidad y cuatro en honor de la Virgen María y los miembros de su Sagrada Familia. Los ángeles soplan el fuego que consume las almas de ambos, siete veces. Después de la séptima purificación, un ángel parte las almas a la mitad y une ambos corazones y almas, para ponerlas en los brazos de San Juan Capistrano y San Bernardino diciendo: "esta es el alma con dos corazones y este [es] corazón con dos almas". Ambos son presentados ante la Santísima Trinidad después de ser abrazados por todos los santos franciscanos. Entonces, la religiosa desempeña un papel protagónico en cuanto a la purificación de su "padrecito" y como ejecutora de los deseos de Jesucristo. "Me mandó el Señor tomara yo de su divino pecho, el fuego, que era necesario para V.P. y tomando cuanto puede caber en las manos de cada una de las divinas personas, hice lo que el Señor me mandó, purificando su alma y corazón con espacio y mucho gusto mío y tomando este mismo fuego Nuestra Sagrada Familia, nos purificaron a los dos [...]". La recepción de las dos almas se repite en otra visión

48. Carta 13, s.f., f. 3r.
49. Carta 18, 24 de diciembre de 1801, f. 3v.
50. Carta 61, 9 junio de 1802, f.13r-v.

experimentada más tarde en la noche cuando ya las almas purificadas se presentan ante el Niño Jesús, que les ordena hincarse y adorarle siempre juntos ambos y ceñidos por el cordón franciscano. Un ángel del Señor le dice que ella "ha de ser el serafín que purifique a su Padrecito". "Toma estas tenazas y llena su corazón del amor que arde en el tuyo." Considerándose indigna, la religiosa pide a Dios que le preste del fuego de su pecho y, finalmente, el Señor puso un poco del "divino fuego en el alma, con lo que ardíamos sin cesar, y dimos gracias al Señor porque así nos beneficia". Al final de la visión, Jesucristo saca el corazón del padre y lo pone en sus propias manos junto al de la madre, "quedando en los dos Jesús, Jesús Amor, O Dios Trino y Uno, O Beata Trinidad, escrito todo con letras de oro muy refulgente". Jesucristo la nombra nada menos que serafín purificador de su trono y le da a entender que también el Señor abraza a su querubín, el padrecito, juntos ambos en la medida que sus corazones estaban compartidos. Esta complicada relación, expresada siempre a través de arrobamientos visionarios es emblemática de la posición en la que se ve la madre Ignacia, nada menos que por tutora de su padrecito, en forma de ángel de rango superior, ya que los serafines están sobre los querubines. Al despedirse de su padrecito, al final de la carta, le llama su "querubincito".[51]

Consonante con esta visión, en otras cartas usa palabras de achicamiento que reducen al padre De Valls a un ser pequeñito de la misma estatura de su muy adorada visión del Niño Jesús. En varias ocasiones, la madre toma al padre en sus brazos, donde recibe bendiciones de los seres divinos.[52] El empequeñecimiento es significante de inocencia y de necesidad de protección, ya que en múltiples ocasiones ella se representa y representa el padrecito,

51. Carta 22, 1 de enero de 1802, fols. 1r-5v. Sor María Ignacia también usa la misma expresión en la Carta 24, 4 de enero, f. 2r. A través de todo el epistolario, la idea de la unión con el alma del padrecito es bendecida por Jesucristo. Esta interpretación de su unión espiritual con el padre De Valls ya se encuentra presente en las cartas de finales de diciembre cuando el Niño Jesús le asegura que, en todo, ambos son uno "para ver en los dos a los dos y sobre todo tu Padrecito contigo y toda tu con él [...]", Carta 21, 28 de diciembre de 1801, f. 1v. En una carta de enero 6 de 1802, repite una visión que simboliza los dos corazones amasados juntos y devueltos a sus cuerpos purificados, pero de una esencia conjunta. Cf. Carta 25, 6 de enero de 1802, f. 1v; Carta 61, 9 junio de 1802, ff. 6v, 13v. Los temas de fuego, purificación y unión se repiten hasta el final de su epistolario. Véase Carta 71, 16 de agosto de 1802, f. 12r.
52. Carta 25, 6 de enero de 1802, f. 3r. La madre sostiene al padre que está primero débil y después dormido en sus brazos, donde recibe las bendiciones de los santos Reyes Magos quienes lo abrazan y confortan, "pero sin quitarlo de los brazos míos".

como niños chiquitos con la protección del Señor.[53] Estas visiones son símbolos de una toma de control amoroso. La madre es, en todo tiempo, la ruta del padre De Valls en su progreso espiritual. El poder que María Ignacia se ha otorgado a sí misma es refinado por el deseo de compartir la salvación conjunta de las almas. Al parecer, el padre De Valls ha aceptado esa situación, leyendo y comentado sus cartas y haciéndole encargos espirituales.[54] En una de las últimas cartas, fechada en agosto 9 de 1802, María Ignacia se representa hermanada con el padrecito por la voluntad del Señor, ambos siguiendo el "ocultísimo camino por donde a V.P. y a mí nos ha llevado para que confiadamente lleguemos a Su Majestad y con todo corazón le sirvamos". La unión espiritual tenía el objetivo de luchar contra las fuerzas satánicas que amenazaban sus almas. "Los talentos que desde niños nos dio y los que ya de más edad nos ha dado para que varonilmente peleemos contra el enemigo y con la virtud del Señor venzamos a ese enemigo aunque no cesa de buscar nuestra perdición".[55]

La representación del padre De Valls en la correspondencia y las visiones de María Ignacia son de una intimidad poco usual, pero no debe inferirse que la madre carecía de respeto por su confesor. Al contrario, el deseo de ayudar a la salvación del padre está fundada en la confianza que va adquiriendo a lo largo de su relación. En 1795, años antes de haber tomado al padre De Valls como director espiritual, María Ignacia escribió una carta a otra religiosa con una serie de consejos acerca de cómo lograr una vida conventual ajustada a los más altos objetivos. En un pasaje acerca de cómo comportarse con el confesor, dice lo siguiente: "en creerle y obedecerle está todo el asiento, quietud y bien del alma. Porque el confesor es maestro [...] es luz que guía en el camino de la salvación. Es médico que conoce las llagas del alma [...] es padre [...] es juez [...] debes amar a tu confesor y reverenciarle y obedecerle ciegamente".[56] Sor María Ignacia sigue la ortodoxia canónica que con seguridad aprendió durante su noviciado y a través de su Regla.

53. Carta 40, 14 de febrero de 1802, f. 4v.
54. Carta 8, s.f., f. 3r: "Y estrechándome [*Jesucristo*] de nuevo entre sus divinos brazos y pegando mi cara a su divino pecho me dijo: '¿Por qué hija querida, no me has dado, en la llaga de mi Santísimo costado el ósculo que ayer te encargo tu padrecito?'".
55. Ambas citas son de la carta 70, 9 de agosto de 1802, f. 1v.
56. Cuaderno 1 (1796). Este documento está incompleto. Comienza en el folio 16 y está dirigido a otra religiosa cuyo nombre no se menciona en el texto, pero a quien María Ignacia llama de vez en cuando "hija mía" y "carísima".

Lo anterior no obsta para comprobar cómo la madre utiliza sus visiones para aconsejar al padre acerca de algunos asuntos y recobrar su papel de "conductora" de los negocios espirituales del confesor De Valls. Usando la voz divina, María Ignacia guía al confesor, trastrocando la ortodoxia canónica. Por ejemplo, en enero 24 de 1802, María Ignacia consuela al padre que, al parecer, sufría un momento de "sequedad" espiritual, causado por un "suceso" que desconocemos. La religiosa reprende cortésmente al padre:

> Padre A[mado] y a quien aprecio: Comienzo estas desde lo sucedido el viernes por la tarde luego que V.P. se fue, o mejor diré, desde que lo vi. No se como puede decir V.P. que no ama al Señor cuando me consta que lo sabe amar tiernamente. Que desee V.P. amarlo con la voluntad fina de todas las almas justas y de las que gozan del Señor, y deseando amarle así, es porque por mas que ame uno a su Majestad no se contenta ni se satisface con cosa alguna, llega a faltar corazón [...] y siempre quedan grandes los desean y no se limitan los afectos porque el deseo siempre crece y se aumentan con el divino amor [...][57]

Tras esa explicación del amor de Dios, le cuenta una visión en la que vio al Niño Jesús abrazándolos a ambos

> y me daba muestra no solo de lo que ama a V.P. y también de que le agradece el que desee amarle finamente y de que me ame a mi, como si fuera mi Padre y yo su Madre. Eso Padrecito es una especia que humilla el alma muy mucho, enciende el amor divino con una mucha fuerza y purifica y limpia y afirma el amor que V.P. me tiene y yo por tantos títulos le profeso en el Señor con la mayor ternura.[58]

Está firmado por Sor María Ignacia del Niño Jesús (sin el apellido Parra) en enero 20 de 1796. El documento consta de 27 folios de doble cara, por lo cual parece haberse perdido un poco más de la mitad. El texto completo de la cita (ff. 26v-27r) es como sigue: "Más todo te puede provenir, o proviene ciertamente, de la falta de obediencia al padre espiritual, ni se cree lo que dice. Que en creerle y obedecerle esta todo el asiento, quietud, y bien del alma. Porque el confesor es maestro que muestra y enseña la voluntad del Señor para agradarle; es luz que guía en el camino de la salvación; es médico que conoce las criaturas con mucha misericordia; Es juez porque juzga y castiga. Es amigo, pues a nadie se le dice con más confianza cuanto pasa por nuestro interior, y en fin, es el mismo Jesucristo y quien obedeces sus palabras y las oye obedeces y oye al mismo Dios. Por esta razón, debes amar a tu confesor y reverenciarle, y obedecerle ciegamente".
57. Carta 24, 24 de enero de 1802, f. 1r.
58. *Idem.*

En estas citas se observa cómo María Ignacia, además de guiar, reitera el lazo que los une a ambos a través del amor de Dios. El mayor interés de la religiosa es cuidar del padre, encargo recibido reiteradamente de Jesús y, con ese fin, desgrana sus consejos oralmente cuando el padre la visita, o por medio de sus papelitos, que en una ocasión se permite indicarle "para que le sirva[n] de gobierno".[59] A ese efecto, a mediados de febrero, le envía un cuadernito con once oraciones que dice la ayudaron a escribir sus santos ángeles, que le proporcionaron el tintero y cosieron el librito y le aseguraron que el Señor protegerá al padre, que al parecer estaba envuelto en un problema interno del convento relacionado con una novicia a quien se pretendía sacar de ahí.[60] En este asunto, como en otros, María Ignacia reclama que su inteligencia sobre qué decir y hacer al respecto de la salud espiritual del padre De Valls es de origen divino, y es precisamente ese papel de vocera de Dios, de intermediaria entre el "padrecito" y el Señor, el que le confiere gran influencia sobre el padre De Valls.

No cabe duda de que el afecto de María Ignacia por De Valls la absorbió por completo, sentimiento que a veces no puede ser silenciado. En varias cartas recuerda las visitas del padrecito y le comunica lo que sintió al respecto, como en la primera semana de enero de 1802, cuando le escribe: "[...] y no puedo negarle que luego que lo vi, me alegró y encendió mi corazón ver lo contento que está con los beneficios del Señor y lo adornado que tiene su pecho y corazón. Por esto fue padrecito el porque me vio tan encendida, sin poderlo yo disimular".[61] ¿Cuál, se puede inferir, es la actitud del padre De Valls hacia María Ignacia? Sólo se puede vislumbrar una sombra de su presencia en las cartas, pero aun este opaco perfil nos dice algo. En algunas de las cartas se colige que el fraile le ha provocado sus dudas espirituales a la madre y le pide que interceda por él.[62] También esperaba las cartas que le ofrecían

59. Carta 40, 14 de febrero de 1802, f. 1v: "Cuando tenga lugar, o nos veamos le diré, escribiré a V.P. lo que es todo esto; también para que le sirva de gobierno".

60. En esa misma carta, le sugiere al padre que siga unas oraciones de devoción que ella ha ideado y que según ella, Cristo le ha dicho le causan mucho placer y promete al padre le concederá "lo que yo prometí y en las oraciones me pide, y mi Santísima Madre me rogara lo conceda", Carta 40, 14 de febrero de 1802, f. 2r.

61. Carta 27, 9 de enero de 1802, f.1r.

62. En diciembre de 1801, el padre parece haberle comunicado que a veces deseaba llorar por el tiempo perdido y ella lo consuela usando sus dudas respecto a cómo ella ha también perdido tiempo en sus deberes de seguimiento de su salvación. Véase la Carta 9, s.f., f. 1r. Aunque ella no está fechada, la ubico en diciembre de 1801 porque en la madre dice haber cumplido 20 años de haber entrado al convento, a la que se refiere como "profesión".

consuelo, según cita de María Ignacia en una de sus primeras cartas.[63] En ellas hay un eco de la voz del confesor cuando ella escribe: "El señor se agrada de que V.P. se haya consolado tanto desde que esto supo".[64] Por otra parte, el padre no abandona su dirección espiritual; por ejemplo, le aconseja a María Ignacia que comulgue tan a menudo como pueda.[65] Se intercambiaban algunos pequeños objetos religiosos, como una cadenita que el padre le envía para un relicario, o la cuenta de un rosario presuntamente de la madre María de Jesús de Ágreda, que ella le envía. También la madre le envía mostaza como medicamento y se presume que el padre le contaba de sus aflicciones físicas y la monja asumía el rol de farmacéutica, bastante común en monjas y conventos de mujeres. Las cartas de la madre se han conservado porque el padre De Valls las guardó, habiéndole ordenado a ella que las numerara de modo que él pudiera leerlas en el orden de sus respuestas a las suyas propias. Sabemos que el padre visitó a María Ignacia en su celda durante el mes de marzo de 1802 cuando su enfermedad se agudizó dificultándole mucho el movimiento de los brazos y la escritura de sus cartas. De hecho, la prelada envió un recado para que el padre no se detuviera más de una hora en su celda.[66]

Por otra parte, en algunas ocasiones se adivina que sus relaciones sufrieron tensiones personales. En enero 23, María Ignacia recuenta el proceso de enojo, mediación, justificación y pedida de perdón a su padrecito, con el cual, obviamente, ha tenido alguna rencilla. En una conversación con el Niño Jesús, éste toma la defensa de María Ignacia y le indica que está muy enojado con el padrecito por haber ofendido a la madre, mientras Él le ofrece su consuelo como Esposo amante que es:

> Ya no es tu padrecito pues tiene corazón y no le urge la conciencia de que él sea la causa principal de que tú padezcas y pases una vida tan amarga y penosa como hasta aquí. Esto me duele porque te quiero muy mucho, pues eres mi esposa

63. Cuaderno 1C: "[...] y el Capistrano [*San Juan Capistrano*] me dirige la pluma porque quiere vaya esta tarde esta carta para que V.P. reciba este consuelo [...]". "Me dice V.P que soy su hija y que me mirara como la mitad de su corazón, lo que agradezco a V.P. cuanto no se decir [...]". "El señor San Joaquín, nuestro protector, corre con lo que V.P. me encarga, y me dijo hoy que la santificación que desea y el dolor continuo de sus culpas, lo tendrá V.P. y lo conseguirá, disponiéndose desde hoy, continua y fervorosamente [...]", ff 2v, 3.

64. Carta 70, 9 de agosto de 1802, f. 7v.

65. Carta 10, s.f., f. 3r.

66. Carta 49, 29 de marzo de 1802, ff. 1r, 5r.

amada y las dos niñas de mis ojos. Déjame amada mía, que quiero conozca por experiencia los golpes de mi divina justicia. No te hiere a ti sino a mí, y ya no gusto de que habite sobre la tierra. Yo le dije: "No llores ya, divino amor de mi alma. No te enojes con esta criatura pues obra y procede con razón y justicia, y la ha tenido y la tiene para darme una poquita de mortificación, pues siendo ya tan ingrata a tus beneficios, hace él, como criatura tuya lo que debe".[67]

María Ignacia, ventrílocua de la voz de Dios, expresa tanto su enojo con el padre como su obediencia de hija espiritual, jugando dos roles antagónicos y reconciliándolos. Así, pide a Jesús que perdone al padre y descargue su castigo sobre ella. Pero a esta petición Jesús responde: "¿Cómo no quieres amada mía que detenga su castigo, cuanto tanto se olvida de los beneficios que solo por ti le he hecho y hago?". Al final, María Ignacia le recuerda a Jesús que ha redimido a todos con su sangre y Jesús se aviene a tener "otra poca de paciencia" con el padre. Al final de esta escena, Jesús se aviene a poner los corazones del padre y la religiosa juntos de nuevo y "puso el de V.P. en mi pecho, y el mío en el de V.P, dándome justamente su santa bendición".[68] Este pasaje revela la estrategia que la madre Ignacia utiliza para comunicar sus sentimientos al padre, quien, al fin y al cabo, es el lector de la misiva. Hay una acusación de ingratitud por el olvido de los beneficios que él recibe a través de ella y cuando el perdón viene es directamente de Jesús, fuente de toda gracia. El ofrecimiento de sufrir ella las penas es un gesto de absolución y parte de su papel expiatorio por todos los que sufren y, en último extremo, el resorte que mueve el corazón de su esposo celestial, que nunca le puede negar nada a ella, pero sí puede castigar al padre. Es claro que si vemos estas relaciones desde la posición de la religiosa, ella está plenamente consciente de su capacidad de interpelar al padre y recordarle los favores que canaliza a su favor. Aún en una de sus últimas cartas, fechada en agosto 9 de 1802, hay un pasaje en el que, a través de las palabras de Jesús, María Ignacia reitera cuán beneficiosa es su intercesión para el padre. "Díle a mi hijo, y tu Padrecito, que el beneficio que le he hecho de unir su corazón con el tuyo, y tu alma con la

67. Carta 23, 3 de enero de 1802, f. 1v.
68. *Ibidem*, ff. 1v-2r.

suya, es uno de los muy admirables de mi santo amor grande para con él".[69] A través de ella, Jesús expresa al padre que su ministerio como religioso le complace, pero también que María Ignacia tiene para comprender cómo se canaliza el amor de Dios.[70] No hay nada simple o directo en la relación entre confesor y religiosa. Al contrario, se trata de un tejido lleno de nudos y hebras emocionales en la que una profesa franciscana toma la pluma para construir un mundo en el que la fe le permite establecer una relación personal con el único hombre con quien le era permitido hablar, a quien planta en el centro de su universo devocional y quien, sin duda alguna, recurre a ella para su propio consuelo espiritual.

Si bien la espiritualidad de la madre María Ignacia no se puede comprender sin la presencia constante del padre De Valls, su mundo interior tiene otros muchos aspectos de interés para nosotros como expresión personal de una cultura religiosa no solamente conventual y femenina, sino novohispana en general. Su religiosidad es mexicana y barroca y compartida por otros religiosos y religiosas de su orden y, sobre todo, por el mundo secular de finales del siglo XVIII, en la que parece no haber hecho mella alguna el deseo de modernidad de algunas autoridades eclesiásticas.[71] María Ignacia ejemplifica aspectos tradicionales de esa espiritualidad, establecidos desde el siglo XVII, tales como el acento en el recogimiento personal y el ejercicio de la oración tanto mental como vocal; el deseo intenso de agradar a Dios y de salvación a través de sufrimientos personales, en imitación del sufrimiento de Jesucristo y los arrobos y visiones como vías de acceder a Dios y al mundo divino.

Las visiones no son la esencia del misticismo. María Ignacia no fue una mística intelectual, aunque la expresión de su amor a Dios es elegante e intrigante en cuanto al grado de intimismo que la caracterizan. Sin embargo, no cabe duda de que su religiosidad está tan fuertemente alimentada por una cotidianidad tan rayana que la distingue de otras visionarias mexicanas. Esa

69. Carta 70, 9 de agosto de 1802, f. 6v.
70. Carta 36, 31 de enero de 1802: "Y mirándome el Señor con mucho amor, abrazó a V.P. y lo puso dentro de mi alma. Pedí a su Majestad santísima por V.P. y por los cuidados que tiene y me dijo: 'Alma mía, mi esposa y mi regalo, no tengas cuidado ni lo tenga tu padrecito. Lo primero porque deja en mi los precisos cuidados de su ministerio, y lo segundo que tienes eficacia por pedirme por él. Tened confianza, que no quedará frustrada'. Le rogué con especialidad por quienes V.P. me ha encomendado [...]". Esta última alusión confirma que el padre De Valls usa a María Ignacia como intermediaria espiritual.
71. Larkin, *Very*, 2010; Voekel, *Alone*, 2002.

cotidianidad se expresa en el entorno de su celda, a donde llegan sus santos favoritos y la Sagrada Familia como visitas caseras de seres humanizados, en constante dialogar con ella y dispuestos a atender sus necesidades como si fueran sus parientes. Las visitas de una de sus devociones favoritas, Santa Gertrudis, son como las de una amiga. Santa Gertrudis "la hace acostar" y la pone a dormir, velando su sueño sentada sobre la almohada de la monja, no sin antes darle un vaso de vino.[72] Cuando recibe una carta del padre De Valls, la santa la abre y comenta después su contenido. Otros santos le traen comida, como San Bernardino, quien le trajo un "bocado de pan tan sabroso que jamás he comido", mientras otros santos la ayudaban a tragar, escupir, beber agua, "no como las de acá", y le daban de su consabido chocolate. Los santos también le indican cuando debe dormir para descansar de sus visiones nocturnas.[73] En resumen, su vida diaria está supervisada por seres divinos que la atienden como si la profesa fuera su niña mimada.

A modo de conclusión

Aunque queda mucho por explorar en estas cartas, es necesario llamar la atención sobre la intención de la escritura y su composición como productos de la imaginación creativa de esta religiosa. La construcción de una narrativa en la que abundan los diálogos y las descripciones detalladas de personajes y de lugares fuera de este mundo, pero poblado de seres que epitomizan virtudes y bondades cristianas, sugiere una capacidad intelectual para crear todo un teatro interior donde hay una trasiego continuo de seres divinos que sirven a los intereses personales de la profesa, alimentan su fe y le proporcionan un arma poderosa para ejercer una influencia significativa sobre su director espiritual. Su escritura es generosa en metáforas y símbolos que ayudan a explicar puntos teológicos y de fe y le sirven para incluir algunas aventuras extraordinarias, como luchas entre el diablo y los santos y ángeles guardianes, o su bilocación para visitar lugares de devoción en Roma y España o el más

72. Carta 11, s.f., f. 3v.
73. Hay visiones en todas sus cartas, por lo cual, significar algunas sólo indica la necesidad de leerlas todas. Véase a modo de ejemplo, cartas 10 y 11, s.f.; Carta 56, 12 de mayo de 1802; Carta 72, 23 de agosto de 1802.

cercano convento franciscano en Querétaro. Su preocupación en marcar el tiempo que duran sus arrobos, o cuándo comienza y termina sus oraciones, es otra característica de su escritura, quizás explicable en una persona que llevaba una vida de semi-inválida y de sufrimientos físicos y cuyo principal sustento emocional eran las oraciones y las visiones que le daban una medida física y simbólica del tiempo.[74] Por último, como en los escritos de otras religiosas novohispanas, es notable encontrar la gestualidad teatral de venias, reverencias y abrazos, la defensa galante y caballeresca de agentes divinos, o los cantos entonados en el mundo celestial, que las hacen indisputablemente un texto literario.[75] También es obvia la intención pedagógica-moral de los discursos que pone en boca de sus personajes y que caracterizan la escritura de las religiosas coloniales.

El contenido de estas cartas nos habla de una necesidad intensa de compañía y un mecanismo de escape de la debilidad física de María Ignacia, que se acentúa en los últimos meses de su epistolario.[76] Su devoción a la Sagrada Familia se puede interpretar como el marco dentro del cual se sitúa ella misma como miembro y centro de una gran familia de seres divinos. Todos los santos y aun Jesús y María la rodean, consuelan y aman. Los diminutivos de las palabras en sus cartas son constantes. El padre De Valls se convierte en su "tatita". Expresiones como "acostadita" sobre la almohada, las "manitas" o los "piececitos" del Niño Jesús, quien está "sentadito" o

74. El tiempo está marcado nítidamente en sus relatos, quizá con la ayuda del campanario conventual. Sus cartas tienen referencias precisas a la hora del día o de la noche. Sabemos que sus oraciones comenzaban tarde de noche, después de despedir a alguna visita y meterse en su cama con la ayuda de "las muchachas" (las sirvientas) que la ayudaban. Es en la noche cuando se despliega su vida visionaria, entre oración y oración. Según sus palabras, apenas dormía tres o cuatro horas y se despertaba entre cuatro y cinco de la mañana para recibir la comunión diaria. Sus sirvientas iban a la iglesia a traer la hostia consagrada por el padre de la semana y ella tomaba su alimento celestial con la usual ayuda de sus santos. El resto del día estaba claramente enmarcado por las oraciones como el trisagio, el *Vía Crucis*, el Rosario, etc. A veces se hacía llevar al coro, pero al parecer su enfermedad le llegó a impedir este movimiento.
75. A modo de ilustración, véanse los textos de la Carta 10, s.f. y la Carta 47 de marzo 21 de 1802.
76. Carta 63, 23 de junio de 1802, f. 10v. Es obvio que su mundo visionario le ofrecía un consuelo extraordinario a los dolores y debilidades de su cuerpo. María Ignacia padeció de una enfermedad difícil de diagnosticar en los últimos años de su vida. Escribe al confesor sobre la falta de fuerzas, náuseas y vómitos que sufre (carta 10, s.f., f. 4r). Cuenta al padre cuando tiene flujos de sangre que le empeoran el estómago y el remedio de las píldoras que toma (carta 13, s.f., f. 1v). En una carta de 6 de enero se revela otro problema cuando Cristo la llama "cojita mía". María Ignacia estaba impedida de andar y menciona muy frecuentemente cómo la llevan o la traen del coro. Para agosto de 1802 estaba viviendo en la celda de su maestra María Nicolasa del Espíritu Santo Cheverría. Véase carta 70, 9 de agosto de 1802.

"acostadito", sugieren que la miniaturización es la forma de demostrar su apego emocional a los objetos de su devoción.

Entre 1801 y 1802, María Ignacia, la enferma, encuentra a un confesor, el padre De Valls, a quien puede escribir con frecuencia y así entablar una intimidad espiritual que quizá no le haya sido posible antes en su vida como religiosa. El padre le permite navegar los últimos años de su vida y entregarse por completo a una espiritualidad que la consuela y al mismo tiempo le permite asumir un protagonismo que de otro modo tal vez no hubiera alcanzado. El padre, por su parte, no puede dejar de administrar su caridad a una hija espiritual que tan generosa y devotamente lo incorpora a su mundo interior. De hecho, parece ser que fue a sus instancias que María Ignacia comenzó este epistolario y comenzó a escribir su "vida".[77] Este proyecto no pasó de dos cuadernos y nos queda sólo el epistolario para adentrarnos en su mundo y descubrir la naturaleza de su compromiso con la religión a través de su orden franciscana y de su confesor. A finales de agosto, ya sin fecha, las últimas líneas de su postrera carta dicen:

> Tatita de mis ojos mucho le escribiera pero no estoy en mí, porque mi Señor Jesús, hijo del padre eterno y de Ntra. Purísima Madre María Santísima se tiene el corazón y alma y apenas puedo poner estas letras aun ayudándome Santa Gertrudis. Me alegra esté mi padrecito bueno. Yo tengo varios dolores, especialmente en la cabeza; será de llorar porque no cesan mis ojos. A Dios Padrecito de mi corazón, tatita, y mi consuelo; es su hija afectísima que mucho lo ama, Sor María Ignacia del Niño Jesús.[78]

Y con esa despedida cesa su voz para nosotros, para su confesor y, lamentablemente, para su propio mundo. María Ignacia del Niño Jesús murió entre 1802 y 1805. El convento de Santa Clara sólo asentaba las muertes por trienios y su nombre aparece en la lista de difuntas en 1805. Desconocida hasta hace unos pocos años; sin embargo, el estudio de su epistolario nos revela una insospechada riqueza espiritual.

77. María Ignacia comenzó a escribir su vida a instancias del padre De Valls en 1802, pero posiblemente debido a su deterioro físico no llegó sino hasta los siete años de edad. La información de esos años se encuentra en los cuadernos 2 y 3, s.f.

78. Carta 73, s.f., f. 1r-v.

Archivos consultados

AGN Archivo General de la Nación

AHPFM Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, México.

Fondo de Santa Clara de Querétaro, caja 1:

Exp 1: cuaderno 1 (1796), incompleto; portada 1B; cuaderno 1A, cuaderno 1C;[79] cartas 2, 3, 3A, 4, 5
Exp. 2:[80] cartas 6, 7, 8, 9, 10
Exp. 3: cartas 11, 12, 13, 14, 15
Exp. 4: cartas 16, 17, 18, 19, 20
Exp. 5: cartas 21, 22, 23, 24, 25
Exp. 6: cartas 26, 27, 28, 29, 30
Exp. 7: cartas 31, 32, 33, 34, 35
Exp. 8: cartas 36, 37, 38, 39, 40
Exp. 9: cartas 41 42, 43, 44, 45
Exp. 10: cartas 46, 47, 48, 49, 50
Exp. 11: cartas 51, 52, 54, 54, 55
Exp. 12: cartas 56, 57, 58, 59, 60
Exp. 13: cartas 61, 62, 63, 64, 65
Exp. 14: cartas 66, 67, 68, 69, 70
Exp. 15: cartas 71, 72, 73
Cuadernos 2, 3, relativos a su autobiografía, no contienen cartas.

Bibliografía

Araya Espinoza, Alejandra, Ximena Azua Ríos y Lucía Invernizzi, "El epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad de las Américas, 2006, pp. 264-327.

79. El cuaderno 1C es un escrito o una carta sin fecha, dirigido al padre De Valls. De ahí siguen varias cartas numeradas hasta el 5.

80. El expediente 2 comienza con la carta 6. Este complicado sistema de numeraciones es el resultado del atentado moderno de respetar la numeración que el padre De Valls dio a las esquelas en su posesión.

Bilinkoff, Jody, *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750,* Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2005.

Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y Padrones del Obispado de Michoacán,* México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1996.

Corriols, Eudaldo, *Vidas de los Santos y Beatos canonizados y beatificados en este siglo*, t. I, Biblioteca del Seminario de Oviedo, Barcelona 1791.

Cotten, Mathilde, *Entre l'amour de Dieu et le rejet de la nature humaine: les "médicos del alma" et les religieuses de Nouvelle-Espagne (XVIIè-début XVIIIè siècle),* en *Histoire(s) de l'Amérique Latine*, núm. 5, 2000, pp. 1-23.

Díaz, Mónica, *Indigenous writings from the Convent. Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico,*Tucson,The University of Arizona Press, 2010.

Gunnarsdottir, Ellen, "Una monja barroca en el México Ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Jésus de Querétaro" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006, pp. 362-383.

Haliczer, Stephen, *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned,* Oxford, Oxford University Press, 1996.

Iturburu, Fernanda, "La Perla Mística, Gertrudis de San Ildefonso" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006, pp. 204-224.

Larkin, Brian, *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*, Albuquerque, NM, 2010.

Lavrin, Asunción, *El Convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo XVII,* en Historia Mexicana 25.1 (1975) pp. 76-117.

_____, "La celda y el siglo: epístolas conventuales" en M. Moraña (ed.), *Mujer y cultura en la colonia Hispanoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996, pp. 139-159.

_____, *Brides of Christ.Coventual Life in Colonial México,* Stanford, California, Stanford University Press, 2008.

Loreto, Rosalva, "Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales delpadre Miguel Godínez, *ca.* 1630" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, 2006, pp. 155-200.

Muriel, Josefina, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM-IIE, 2001.

Myers, Kathleen, "La influencia mediativa del clero en las vidas de religiosas y monjas" en Carmen Beatriz López-Portillo (coord.), *Sor Juana y su mundo: Una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional,* México, Universidad del Claustro de Sor Juana/UNESCO/Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 341-353.

Ramírez Montes, Guillermina, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864),* México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2005.

Rodríguez, J. M., *Vida prodigiosa del V. Siervo de Dios Fray Sebastián de Aparicio,* México, Imprenta de D. Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, 1769.

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 83, 2003, México, pp. 5-54.

Twinam, Ann, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, CA, 1999.

Vega Macías, María Concepción de la, *Fragmentos de la Vida cotidiana. Cinco Inventarios del Real Convento de Santa Clara de Jesús, Santiago de Querétaro (siglos XVII y XIX*), Querétaro, Fundación del Convento de Santa Clara, 2007.

Voekel, Pamela, *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico,* Durham, N.C., Duke University Press, 2002.

SANTA GERTRUDIS

Una devoción en el ámbito conventual novohispano, siglos XVII y XVIII

Doris Bieñko de Peralta
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

> No pelean las letras con la santidad, ni el estudio de las ciencias con la perfección religiosa, aun en el sexo de las mujeres; pero quién podrá dudar que cuando el estudio y las letras son de estorbo para caminar, y llegar a la cumbre de la perfección [...] Y nadie negará que son estorbo, y grande en las religiosas, cuando ocasionan distracciones, y necesitan al trato, y conversación, aunque decente de que se huyó al entrar en la religión. No menos que regla era antiguamente para las monjas de San Benito el estudio de las ciencias; y la gloriosa Santa Gertrudis la Magna observantísima siempre de sus reglas, observó aquesta con cuidado tan exacto que ayudada de su singularísimo ingenio, y extraordinaria memoria llegó a ser asombro del mundo, y admiración de las universidades, como puede ver el curioso en su prodigiosa vida; y con todo eso porque con la capa de ser regla se dedicó más de lo que debía al estudio de las ciencias, y consiguientemente a la correspondencia, y trato con los del siglo, la castigó Dios severamente, negándole los consuelos espirituales, y cercenando los favores que le hacía, hasta mostrársele en una visión, muy distante, y el espacio intermedio lleno de abrojos, y espinas, que le impedían a Gertrudis el paso para llegar a su Esposo, con lo cual advertida, y corregida trató de hacer, lo que por fin cayendo en la cuenta con edificación, y admiración de todos hizo también después la Madre Juana, desposeyéndose de los libros, y retirándose a tratar solo con Dios.
>
> Juan Antonio de Oviedo, *Vida exemplar*, p. 135.

Estas palabras del jesuita Juan Antonio de Oviedo (1670-1757), en las que establece analogía entre la Santa Gertrudis y la llamada "conversión" de sor Juana Inés de la Cruz, reflejan la difusión de los libros sobre esta santa alemana en el mundo conventual novohispano. En este ejemplo se presenta a la

santa como una talentosa intelectual que decide sacrificar sus inclinaciones eruditas en aras de convertirse en una religiosa ejemplar y esposa de Cristo, que persigue perfección. Santa Gertrudis, una monja alemana del siglo XIII, mística y escritora de la orden de San Benito, llamada también Gertrudis La Magna, fue protagonista de una de las devociones más populares en el mundo hispánico de los siglos XVII y XVIII. Podemos encontrar huellas del culto a esta santa en todo el imperio español, tanto en la península como en los virreinatos americanos. Su representación típica, como una religiosa con el hábito negro de la orden benedictina, con un báculo de abadesa en una de las manos y un corazón en el pecho en cuyo interior estaba resguardado un Niño Jesús, estaba presente en los retablos y se difundió por medio de grabados, lienzos y esculturas.[1] Además de los escritos atribuidos a la santa que fueron impresos en varias ocasiones en España, otras huellas de esta devoción podemos encontrar en la considerable cantidad de menciones en sermones, novenas, oraciones, oficios de misas y textos de carácter hagiográfico. Sin duda esta difusión de los textos y de la imagen iba paralela a una propagación de la devoción, que estaba también presente en los conventos femeninos novohispanos.

Los escritos y las imágenes de Gertrudis La Magna fueron un importante modelo de escritura autobiográfica y de experiencia religiosa para las monjas novohispanas, que puede compararse con la influencia de Teresa de Jesús y María de Ágreda; estas dos últimas fueron modelos que podrían ser considerados como "contemporáneos", en cambio, la obra de Gertrudis constituye el enlace con la autobiografía y el modelo de la espiritualidad femenina medieval.

La recepción española de un modelo medieval de santidad

La difusión de este modelo medieval de santidad se dio inicialmente gracias a la impresión de las "obras" de la benedictina alemana. La primera publicación de su autobiografía y de sus escritos fue en la Cartuja de Colonia en 1536

1. Un estudio de la iconografía de la santa han realizado Talavera Solórzano y Monterrosa Prado, *Las devociones*, 2002, pp. 218-221. También véase mi artículo, Rubial y Bieñko, "La más amada", 2003, pp. 5-54.

por Juan Lanspergius.[2] Es muy probable que fuera conocida desde entonces en España, tal como lo sugiere José Carvalho, gracias a varias menciones que aparecen en la obra de Luis Blosio, autor francés dedicado a difundir las visiones de varias santas religiosas.[3]

Sin embargo, su presencia y su influencia no eran tan importantes en España, hasta que en el año de 1599 apareció la edición latina de su libro preparada por Juan de Castañiza en Madrid[4] y poco después se publicaron en castellano los dos volúmenes de sus obras.[5] La edición en español tuvo una entusiasta recepción, tal como lo sugieren las cartas incluidas en esta impresión, redactadas por Fray Domingo Bañes (confesor de Teresa de Jesús), Fray Francisco de Santa María (rector de los carmelitas descalzos de Salamanca) y Fray Diego de Yepes (el obispo de Tarragona y antes confesor de Felipe II). Este último destinó varios ejemplares de la obra para las monjas del Convento de las Carmelitas de Tarragona e incluso se interesó tanto en difundir la devoción y la espiritualidad de la santa alemana, que mandó pintar su retrato tomando como modelo a una monja benedictina de un guardajoyas. De hecho, Yepes se ufanaba de ser el autor intelectual de la primera representación española de

2. Los manuscritos originales de Gertrudis no se han conservado. Actualmente se conocen cinco copias manuscritas, sólo dos de ellas están completas y datan del siglo XV (el de Münich y el de Viena). En 1505 apareció la primera edición de sus obras en alemán que aparentemente no tuvo mucha difusión, preparada por Paul Weida, *Das Busch des Botschaft der göttlicher Güttigkeit*, Liptzk, 1505. En 1536 se publicó en latín: *Insinuationum Divinae Pietatis Libri quinq*, Coloniae, Melchoris Novesiani, 1636. *Vid.* Moreira de Freitas Carvalho, *Gertrudes*, 1981. Quiero agradecer al autor su generosidad al haberme proporcionado un ejemplar de su ya agotado libro.
3. Las obras de Blosio (Louis de Blois), en las que se relatan visiones de Gertrudis –*Joyel espiritual* y *Espejo místico*–, debieron de ser un medio de difusión significativo. Sus primeras ediciones datan de la segunda mitad del siglo XVI. Moreira de Freitas Carvalho, 1981, p. 44 y siguientes.
4. Gertrudis La Magna, *Insinuationum*, 1599.
5. Gertrudis La Magna, *Libro Intitulado*, 1603. El primer volumen comprende los libros I, II y III. Existen otras ediciones de este volumen: Salamanca, 1605 y Madrid, 1614. El segundo volumen con dos libros restantes se editó por primera vez en 1607 con el título: *Segunda y última parte de las admirables y regaladas revelaciones de la gloriosa santa Gertrudis, que contiene su feliz y dichosa muerte, no menos privilegiada y favorecida de su querido Esposo, que su Santa vida...* Valladolid, Juan de Bostillo, 1607. Le siguen las ediciones de Madrid, 1614; Sevilla, 1616; Madrid, 1689. También hubo una edición de ambos volúmenes en el siglo XVIII en Madrid en la Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, 1732. En los repositorios mexicanos se encuentran ejemplares de las ediciones en latín y en castellano (por ejemplo, en la Biblioteca Nacional está la edición latina de 1599 y ediciones en español de 1605, 1607 y 1732). Aunque los dos volúmenes constituyen la obra atribuida a Santa Gertrudis, sólo el libro II del primer tomo es de su autoría. El libro I parece haber sido de la pluma de algún monje y los otros fueron redactados, según la tradición, por las monjas del mismo convento. También a Santa Gertrudis se le atribuyen los "Ejercicios" que usualmente se incluyen en las ediciones mencionadas.

ella. Este primer intento, en sus palabras, no estaba exento de ciertas circunstancias milagrosas:

> El primero [retrato] que en España se hizo, yo le mandé sacar en Madrid, de otro de una Religiosa de su hábito, que estaba en el guardajoyas de su Magestad, y salió la mas hermosa figura que se ha hecho en España: y para diferenciarla del original, púsele un Niño Jesús en corazón, y un rótulo, que dice lo que nuestro Señor le dijo: "*Invenies me in corde Gertrudis*", y siete anillos en su mano derecha, que le dio en prendas de la promesa que le había hecho de favorecer sus amigos. Confesóme el pintor, que en toda su vida no le había acontecido lo que con esta Virgen retratándola: porque con ser muy puntual en trasladar otras imagines muy al vivo, en esta no pudo atinar al original, sino que cuantas veces ponía el pincel, sacaba las facciones mejor de lo que el pensaba, ni imaginaba. Y así no se parece poco ni mucho, sino sólo el hábito. De aquel se ha comunicado por toda España. Tengola pintada en muchas partes acompañada con nuestra Madre Teresa de Jesús...[6]

Además de este primer intento de representarla, la iconografía de la santa también se fijó con la imagen grabada presente en la edición de 1605, en el cual la monja se representa con una pluma en la mano redactando sus obras, con un niño "estampado" en su pecho y báculo de abadesa. Yepes menciona también que ya en esa época existían en España pinturas de la santa alemana acompañando a Teresa de Ávila, cuya causa de canonización estaba en proceso. Es sintomático que en la primera biografía de la carmelita se mencione varias veces a Gertrudis e incluso se asocie la famosa visión de la transverberación de Teresa con una que ésta tuvo: "La misma santa Gertrudis, vio a Christo nuestro Señor con una saeta de oro en la mano, con que la pasó el corazón, y se le hirió de manera que nunca tornó a la sanidad primera".[7]

6. *Ibíd.* Carta de Diego de Yepes a Leandro de Granada fechada en 15 de noviembre de 1603. Edición de 1607, p. s/n.
7. Ribera, *Vida*, 1590, p. 76. Sin embargo, este paralelismo no comprueba que a Teresa de Jesús le era familiar la obra de Santa Gertrudis. Es posible que tuviera alguna noticia de ella a través de su confesor, el ya mencionado Fray Domingo Báñez, quien en la "Censura" del *Libro de la Vida*, enumera santos y santas que han tenido revelaciones y en este contexto se refiere entre otros a *santa Gertrude* [*sic*] *Vid.* "Censura" en Teresa de Jesús, 1997, p. 230. En cuanto a la discusión sobre la relación entre Teresa de Jesús y Gertrudis *vid.* Moreira de Freitas Carvalho, *Gertrudes*, 1981, p. 218 y siguiente.

Es muy probable que la difusión de la obra de la santa alemana guarde relación con el proceso de canonización de la carmelita española, pues los paralelismos entre las visiones de ambas monjas permiten justificar los arrebatos místicos de Teresa.[8] Es muy significativo, además, que después de su canonización en 1622 decayera la asociación entre ambas, creciendo la fama de la española y ensombreciendo la de la alemana. Sin embargo, tanto el impacto de Santa Gertrudis como el de Santa Teresa formaron parte de ese contexto contrarreformista y antiluterano, en el que se estaban definiendo los términos de la nueva concepción visual de la mística y una religiosidad basada en la imagen y en la devoción a los santos, así como la cuestión del rescate de las ánimas del purgatorio.

La exitosa recepción de este modelo de santidad en el siglo XVII guarda entonces una indudable relación con la expansión del proceso de la Contrarreforma. Una idea muy presente en los textos españoles sobre Gertrudis La Magna es el atribuirle el haber nacido en Mansfeld, la patria de Lutero, mucho antes que el monje agustino. Así, en la época de Contrarreforma en que se reinventa y populariza su culto, se acentúa su carácter de antídoto y panacea anticipada que reviste la obra de Gertrudis contra la *herejía* luterana.[9]

Desde la primera edición de sus obras también se creó una confusión. Sus editores la hicieron descendiente de la noble familia de los Hackeborn, condes de Mansfeld y, por tanto, hermana de otra monja, Metchild de Hackeborn (conocida en España como Santa Metildis). El origen de esta inexactitud puede explicarse por la existencia de una contemporánea homónima de Gertrudis La Magna, llamada Gertrudis de Hackeborn, que efectivamente fue hermana de Metchild y se desempeñó como abadesa del convento. Esta confusión entre ambas Gertrudis creará otra, que tendrá repercusiones en la iconografía y en la hagiografía de la santa, pues se le atribuirá falsamente el haber sido abadesa del convento de Helfta, cargo que según sus biógrafos desempeñó con éxito durante "cuarenta años y once días", idea que se refleja en la iconografía en su usual atributo: el báculo de abadesa.

Para el siglo XVIII, la devoción a Santa Gertrudis recobró fuerza en el ámbito español, y a la cuestión de la espiritualidad y del modelo de virtudes

8. Moreira de Freitas Carvalho, *Gertrudes*, 1981, p. 220 y siguiente.
9. Leandro de Granada, "Prólogo", 1605, p. 3.

monacales se sumó su carácter taumatúrgico. En el Siglo de las Luces hubo en España y en su imperio gran difusión de obras impresas en Madrid, Murcia y otras ciudades de la península: compendios, triduos, novenas, cuarentenas y hasta una comedia sobre Santa Gertrudis.[10] Sin duda, su inscripción en el *Martirologio Romano* en 1677 tuvo un fuerte impacto en esta difusión,[11] pero fue sobre todo la nueva tendencia a utilizar la imprenta como un medio masivo de catequización, lo que sin duda dio a esta devoción su impulso. Las prácticas que se promovían con ese tipo de literatura influyeron en el reforzamiento de la función milagrosa de la santa. Aunque desde el siglo XVII, Santa Gertrudis era solicitada como abogada de la buena muerte, atribuyéndole poderes para evitar todo peligro (incluso la misma condenación), fue hasta el siglo XVIII que aparecieron menciones explícitas en impresos de su exitosa intercesión en la salvación eterna de sus devotos.

Junto a esta literatura dirigida a popularizar la devoción, comenzaron a circular a partir de la segunda mitad del siglo XVII sus nuevas biografías: la del jesuita Alonso Andrade (reeditada varias veces desde 1663) y la nueva versión del benedictino Juan Bautista Lardito (desde 1717).[12] Ambas iban dirigidas a fomentar entre las religiosas y los fieles su espiritualidad y el modelo de sus virtudes monacales. Tanto la versión jesuítica como la benedictina resaltaban el papel de la santa como abadesa y adaptaban su vida a las necesidades de la época barroca, incluidos detalles, expresiones y escenas apropiadas para los ambientes cortesano y monacal a los que iba dirigido. Finalmente también fue importante para la difusión del culto la reedición en 1732 en la imprenta de Francisco del Hierro en Madrid de los dos volúmenes de las obras de Gertrudis que Leandro de Granada publicara en el siglo XVII.

10. Existen compendios parciales de su obra, misas, breves resúmenes de su vida, triduos, novenas, cuarentenas y hasta una comedia sobre Santa Gertrudis de Joseph de Cañizares en dos partes, titulada *La más amada de Christo Santa Gertrudis La Magna* (la primera parte fue impresa por Antonio Sánz en Madrid en 1748 y la segunda por Alonso del Riego en Valladolid en 1750). Para mayor información *vid.* Moreira de Freitas Carvalho, 1981.
11. Santa Gertrudis no tuvo nunca un proceso de canonización, de ahí la necesidad de regularizar su causa adjudicándole un día para su fiesta e inscribiéndola en el Martirologio Romano. En la Edad Media no era necesario hacer tales procesos y el culto sólo quedaba avalado por la tradición. De hecho, es poco probable que Gertrudis La Magna haya sido venerada como santa en la Edad Media.
12. Andrade, *Vida,* 1663. Lardito, *Idea,* 1717.

La difusión del modelo en el ámbito conventual novohispano, inicios del siglo XVII

La presencia de Santa Gertrudis en Nueva España desde los inicios del siglo XVII, sin duda alguna debió estar relacionada con la difusión de sus textos impresos. La circulación de su obra está atestiguada tanto por sus menciones en las listas de libros enviados desde España, como por las referencias diversas contenidas en los textos provenientes de los ámbitos ortodoxos y heterodoxos de la época.[13]

En este caso me concentraré en la presencia e influencia del modelo de Santa Gertrudis en los conventos femeninos novohispanos. De hecho, las primeras menciones de la difusión de esta devoción están relacionadas con los ámbitos monacal, capitalino y poblano, dado que santa Gertrudis fue considerada como el modelo de monja ideal. Las primeras referencias de las décadas iniciales del siglo XVII que sugieren expansión de esta devoción, provienen de los conventos de las órdenes carmelita, jerónima y concepcionista.

Así, desde el año 1615 se hace mención de que su nombre fue utilizado como nombre de profesión por una religiosa del convento capitalino de San Jerónimo, sor Catalina de Santa Gertrudis, quien profesó el 1 de julio de 1615; hecho que revela que para estas fechas tan tempranas, la santa alemana ya había logrado arraigarse como referente simbólico novohispano.[14] Por los mismos años existe noticia de una concepcionista poblana que también tomó como nombre de profesión el de la santa; se trata de sor Agustina de Santa Gertrudis, quien profesó el 4 de marzo de 1616. Un tiempo después, en 1632, profesó una carmelita con el nombre de Isabel de Santa Gertrudis.[15] El nombre de la santa se popularizó todavía mucho más entre las religiosas novohispanas a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, época del mayor auge de esta devoción.

13. Por ejemplo, las listas que presenta Leonard, *Los libros*, 1996, pp. 344 y 353. En este caso se trata de libros enviados al Perú en 1606, pero es muy posible que lo mismo sucedía en caso de Nueva España. Sobre su presencia en otros ámbitos en Nueva España véase mi artículo en coautoría con Antonio Rubial García, "La más amada", 2003, pp. 5-54.
14. "Libro de profesiones del convento de San Gerónimo", f. 105v. Agradezco esta noticia a Reynalda López Mateos.
15. "Libro de profesiones del Convento de la Purísima Concepción", archivo privado, Puebla, f. 102. Gómez de la Parra, *Fundación*, 1992, pp. 247-249.

Existen indicios también de la difusión temprana de este modelo por medio de las imágenes, paralela a la hecha con textos impresos. Un ejemplo significativo es la llamada "Imagen de pecho" de una monja, atribuido a Andrés Lagarto, en el que la santa alemana aparece rodeando a la Virgen María con el niño, junto con Santa Catalina de Alejandría, San Francisco y San José. Aquí se utiliza la variante tradicional de la imagen de la santa, hecho que indica que la representación recientemente codificada en España ya había llegado a México. Así, Lagarto pintó a la santa vestida de negro, con el báculo de abadesa y con el corazón con el Niño Jesús, aunque junto al báculo puso una palma, símbolo que rara vez volverá a encontrarse en la iconografía posterior de la monja alemana.[16]

La apropiación de este modelo por parte de las monjas novohispanas también se refleja en el imaginario místico heterodoxo y ortodoxo de la época. En este sentido, hay que interpretar las menciones de visiones de la Santa Gertrudis, que también había experimentado la novicia Juana de Espíritu Santo de Puebla denunciada ante el Santo Oficio de la Inquisición en 1615. Esta novicia carmelita había causado revuelo en su comunidad por sus arrobamientos y visiones, en las que aparecía Santa Gertrudis al lado de la recién beatificada Teresa de Ávila y ambas actuaron como madrinas en sus desposorios con San José y con Jesús. La novicia afirmaba que la santa alemana le puso varios anillos en señal de desposorios durante la ceremonia. Cuando el comisario del Santo Oficio inició la averiguación, la acusada reconoció que todo había sido fingimiento, pero lo que nos interesa es la presencia en estas visiones fingidas del binomio Teresa/Gertrudis, presente como hemos visto en España –tanto en textos como en imágenes– desde fines del siglo XVI. No sabemos cómo llegaron noticias de Santa Gertrudis La Magna a esta mujer iletrada, pero es indudable que la santa ya estaba integrada al imaginario poblano de principios del siglo XVII.[17]

A partir de entonces, la presencia de la santa alemana en los monasterios femeninos novohispanos será una constante. En 1625, Inés de la Cruz, otra carmelita fundadora del monasterio de San José de la capital, escribía

16. Guillermo Tovar y de Teresa, *Un rescate*, 1988, p. 176.
17. AGN, *Inquisición*, v. 310, exp. 2, fs. 54r.-86 v. Afirmo que Juana fue iletrada porque no firma con su nombre su testimonio.

irónicamente: "Otro buen trabajo se me ofreció en el convento, que una religiosa muy grave y entonces prelada de gran entendimiento y virtud, que dentro y fuera la tenían por una santa Gertrudis, emparentada y con muchas amigas, dio en que había de ser carmelita y hacer la fundación".[18] La cita nos muestra que para ese entonces la monja alemana ya era un modelo de vida para las religiosas novohispanas, tanto que se le podía utilizar como ejemplo de perfección, incluso en sentido figurado.

Por esas fechas también aparece una mención de la santa en la autobiografía de sor María Magdalena Lorravaquio (*ca.* 1576-1636), monja del monasterio de San Jerónimo de la capital. En una de sus visiones, Sor María Magdalena presenta a Santa Gertrudis como intercesora celestial para la obtención del perdón por los pecados: la "Gloriosa Santa Jetrudis" (*sic*).[19] Su presencia como mediadora y modelo se acentúa en el ámbito de las religiosas concepcionistas, como podemos ver en las hagiografías (editadas en la segunda mitad del siglo XVII) de la poblana Sor María de Jesús Tomelín (1582-1637).[20] En estos impresos, el binomio Teresa/Gertrudis seguía estando presente, lo mismo que la mención de las obras de la santa alemana existentes en el monasterio poblano. En la vida de Sor María tiene un papel importante su íntima amiga Sor Agustina de Santa Teresa, quien fungía como una interlocutora con la que se construyeron visiones compartidas y cuya amistad guardaba profundas similitudes con la relación modélica que tenían Gertrudis y Metildis en la biografía editada por Leandro de Granada.

En los textos hagiográficos, Sor María aparece como una promotora de la lectura de la obra de Santa Gertrudis, recomendando a su amiga Agustina (a instancias de Jesús) que buscara el modelo por imitar en sus tratados. De esta insistencia se derivó la necesidad de encontrar una imagen de la santa para rendirle culto y tener presentes sus virtudes; para ello, Sor Agustina intentó transformar una escultura de la Virgen María, que aún no tenía vestidos ni aderezos, para convertirla en una Santa Gertrudis. Cuando ya tenía todos los materiales necesarios para hacer el cambio, una amonestación de Sor María le impidió consumarlo, pues no se podía anteponer una santa, por

18. Inés de la Cruz, "Fundación", 1997, p. 318.
19. María Magdalena, "Libro", Austin, Latin American Manuscripts, G 94, f. 54v.
20. Francisco Pardo, *Vida*, 1676. Diego de Lemus, *Vida*, 1683.

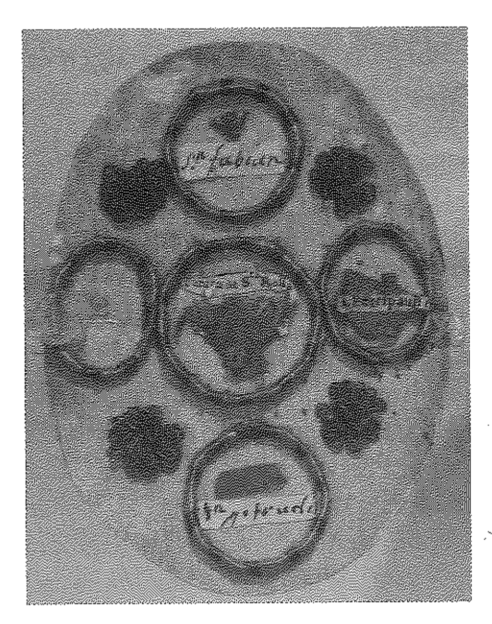


Imagen 1. Relicario con reliquias de Santa Rosa de Lima, Santa Fabiana, Santa Perpetua y Santa Gertrudis. Colección del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, Puebla (INAH). Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

más importante que fuera, a la Madre de Dios. La anécdota nos muestra, por un lado, la gran difusión que ya tenían la vida, la obra y el culto de Santa Gertrudis (sobre lo que los textos hacen mención explícita),[21] sino también la práctica de reciclar imágenes y adaptarlas a las necesidades del momento cambiándoles los atributos.[22] Es también significativa la mención de una reliquia de la santa, con la que Sor Agustina se conformó ante la imposibilidad de conseguir su imagen y la noticia de que en el convento poblano de las concepcionistas se acostumbraba celebrar una fiesta de Santa Gertrudis el mismo

21. Según sus biógrafos, sor María viajó en espíritu al cielo donde sostuvo una conversación con Cristo mismo sobre la escultura en cuestión. En esta entrevista estaban presentes la Virgen María y Santa Gertrudis. Cristo tomó partida de sor Agustina, mientras que Sor María argumentó que "santa virgen Gertrudis muy bien premiada está, y la Virgen María, si es vuestra Madre, también lo es mía". Este alegato resultó eficaz. Lemus, *Vida*, 1683, p. 171.
22. Tanto Pardo como Lemus coinciden en la anécdota del intento de transformación de la imagen y en las recomendaciones de Sor María para leer la obra de Santa Gertrudis.

día en que se festejaba a Santa Teresa. Además de esta presencia de la imagen y de la lectura de sus obras, notamos una fuerte influencia de Santa Gertrudis en las visiones, producto quizá de las lecturas reiteradas de su vida y obras.

En la colección del Museo Exconvento de Santa Mónica en Puebla hay un relicario con la cédula de "Santa Gertrudis", junto con la reliquia de Santa Fabiana, Santa Perpetua y un fragmento de túnica de Santa Rosa, hecho que permite suponer cierta difusión de las reliquias de la monja alemana en el mundo conventual poblano (imagen 1). O quizá se trata de la misma reliquia que usó Sor Agustina de Santa Teresa.

En las primeras décadas del siglo XVII, las noticias sobre la difusión de la devoción a Santa Gertrudis están presentes en el ámbito de las carmelitas (posiblemente por la ya mencionada asociación con Santa Teresa de Jesús), de las concepcionistas y de las jerónimas. Conforme avanza el siglo aparecen indicios de que su devoción se estaba extendiendo entre las otras órdenes religiosas femeninas.

EL AUGE DEL MODELO, FINALES DEL SIGLO XVII Y EL SIGLO XVIII

La difusión del modelo gertrudiano continuó en la segunda mitad del siglo XVII y en el siglo XVIII. Su éxito fue paralelo a la aparición de las numerosas ediciones de sus obras y hagiografías en España, e incluso a algunos impresos novohispanos (sermones, novenas, breves resúmenes de la vida, triduos y cuarentenas). Numerosas referencias permiten afirmar que en este periodo, Santa Gertrudis fue constituyéndose en un modelo para las religiosas novohispanas. Este hecho se confirma, por ejemplo, en los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz y de su confesor jesuita Antonio Núñez de Miranda.

Así, Sor Juana en una carta a su confesor, como también en su autobiográfica *Respuesta de Sor Filotea*, invoca a la santa alemana junto con otras monjas escritoras, tanto para argumentar a favor de su derecho a escribir y a estudiar, como para atacar la postura de su confesor, quien opinaba que en las mujeres las letras estorbaban a la salvación.[23] Quizá Sor Juana no estaba

23. Carta de Sor Juana Inés de la Cruz en Alatorre, "La carta", 1987; p. 622 y s. El otro escrito es la "Respuesta a sor Filotea", en Cruz, *Obras*, 2001, vol. IV, pp. 461 y 467.

consciente de que su argumento era un arma de dos filos, pues como ya lo comenté al principio, la Santa Gertrudis era conocida como una erudita que desistió de serlo para dedicarse a la contemplación mística.

El confesor de Sor Juana, el padre Núñez, también utilizó este referente: propuso a Gertrudis como una de las santas a las que se les debía devoción y cuyas vidas era imprescindible leer.[24] El aspecto de Santa Gertrudis como modelo de una monja ideal también fue utilizado por otro jesuita, el padre Juan Antonio de Oviedo, biógrafo del padre Núñez, quien, como ya vimos, no resistió la tentación de comparar a la santa con Sor Juana y en un largo párrafo equiparó la supuesta "conversión" de ésta con la de Santa Gertrudis.[25]

En el siglo XVIII se siguió presentando a la monja alemana como modelo de prelada y monja para las religiosas novohispanas. Un ejemplo de esta percepción es la carta pastoral del año 1716 dirigida a las monjas de su diócesis por el arzobispo benedictino de México, José de Lanciego y Eguilaz, en la que el prelado ponía el corazón de Santa Gertrudis, su correligionaria, como ejemplo de lo que debía ser el corazón de una monja: refugio para contener a Dios ante las tribulaciones del mundo, "así como lo hacía su Majestad a vista de los pecados del mundo refugiándose al corazón de mi Madre Santa Gertrudis, cuyas delicias detenían la ira de Dios, que merecían los pecadores". Los monasterios fueron entonces presentados como los paraísos donde Dios podía "templar sus iras y tener su consuelo en contrapeso de tantas maldades".[26]

Esta promoción oficial de Santa Gertrudis por parte de la Iglesia novohispana se presenta paralelamente a las formas de recepción y apropiación del modelo por las monjas novohispanas. Un ejemplo significativo de este proceso son las frecuentes representaciones de la santa alemana en los llamados "escudos de monjas" o "imágenes de pecho y de brazo".

La costumbre de llevar estos enormes medallones como parte del hábito monacal no estaba generalizada en todas las órdenes religiosas ni era

24. Núñez de Miranda, "Cartilla", ms. 519, ff. 124v.-125 y 163. *Vid.* también Bravo Arriaga, "El discurso", 2001, p. 83.
25. Oviedo, *Vida*, 1702, p. 135.
26. Lanciego y Eguilaz, *Carta*, 1716, p. 46 y s. Hay que resaltar también que la ya mencionada obra de Lardito titulada *Idea de una perfecta religiosa*, fue dedicada a este arzobispo de México, hecho que nuevamente corrobora su difusión en el ámbito monacal femenino novohispano.

un objeto de uso cotidiano. Las concepcionistas y las jerónimas eran posiblemente las únicas que los utilizaban en ocasión de algunas fiestas. Tenemos la presencia de este tipo de objetos desde el siglo XVII y a partir del siglo XVIII los encontramos también representados como parte del vestuario de las religiosas en los retratos que de ellas nos quedan. El tema central más frecuente en ellos es el de la Inmaculada Concepción, aunque también hay algunos con otras advocaciones marianas.

La presencia de Santa Gertrudis en estos objetos es muy temprana. Aparece por primera vez en el ya descrito escudo atribuido a Andrés Lagarto. En las representaciones posteriores del siglo XVIII la monja se presenta de manera usual con báculo y corazón con Niño Jesús, pero a veces el corazón puede tener inscrito el nombre de Jesús o la monja se abre el hábito para mostrarlo en su pecho; en otras, el corazón es una ofrenda que la santa hace a la Virgen, levantándolo en su dirección (como en los escudos de José de Páez y Francisco Martínez); a veces, Gertrudis carga al Niño Jesús (como en el escudo atribuido a Miguel Cabrera) y es muy común que en este tipo de representaciones interactúe con el que está en los brazos de San José (como en el de Francisco Antonio Vallejo). Con frecuencia se representa en los escudos a Gertrudis con Santa Teresa o con Santa Rosa de Lima. Un caso excepcional es un escudo de factura popular en el que se representa la advocación de la Virgen de Balvanera rodeada de los miembros de la Sagrada Familia (o sea, formando el conjunto de los Cinco Señores), que acompaña Gertrudis en su calidad de única santa extraña a este selecto grupo formado por San Joaquín, Santa Ana, San José y la Virgen con el Niño.[27]

Además de los ejemplos ya mencionados en los escudos de monjas nos quedan otras muestras –de las muchas que debió haber– que nos hablan de la presencia de la santa alemana en el ámbito conventual novohispano. En el Templo de la Enseñanza de la capital hay cuatro representaciones de la santa de la segunda mitad del siglo XVIII: un pequeño lienzo firmado por Sebastián Salcedo y fechado en 1779, inserto en el retablo lateral de Virgen

27. Los escudos descritos y otros, no mencionados, pero que también incluyen a la santa, están en Armella de Aspe y Tovar de Teresa, *Escudos*, 1993, pp. 93, 164, 172, 174 y 178. También tenemos ejemplos de escudos con santa Gertrudis en la Colección de Museo Soumaya y en la colección de la Casa Grande de Apaseo, *vid.* Sada de Gonzalez *et al.*, *La magia*, 1999, pp. 84 y 87.



Imagen 2. Santa Gertrudis, retablo de Nuestra Señora de la Salud, segunda mitad del siglo XVIII, escultura encolada y policromada. Templo de la Enseñanza, México D.F. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

de los Dolores; una imagen de bulto, encolada y policromada, en el retablo de la Virgen de la Salud, que hace pareja con una escultura de Santa Teresa, así como las imágenes de San Juan Nepomuceno, San Luis Gonzaga y San Estanislao Kostka. En esta representación, la santa sostiene en una mano el báculo y en la otra ostenta un corazón que resguarda al Niño Jesús (imagen 2). Otra escultura con un corazón en el pecho está en el retablo de San Antonio Abad. Y, finalmente, encontramos también un fresco en las pechinas de la cúpula, donde Santa Gertrudis comparte estos espacios simbólicos con Santa Metchild, Santa Escolástica y Santa Cristina.

En el ámbito concepcionista tenemos un cuadro del retablo lateral, llamado del Nacimiento, y actualmente del Sagrado Corazón, en la capilla de los Medina Picazo de la iglesia de las monjas concepcionistas de Regina Coeli en la ciudad de México. La capilla fue dedicada el día 15 de noviembre de 1733 a expensas del bachiller Buenaventura de Medina Picazo y, de hecho,

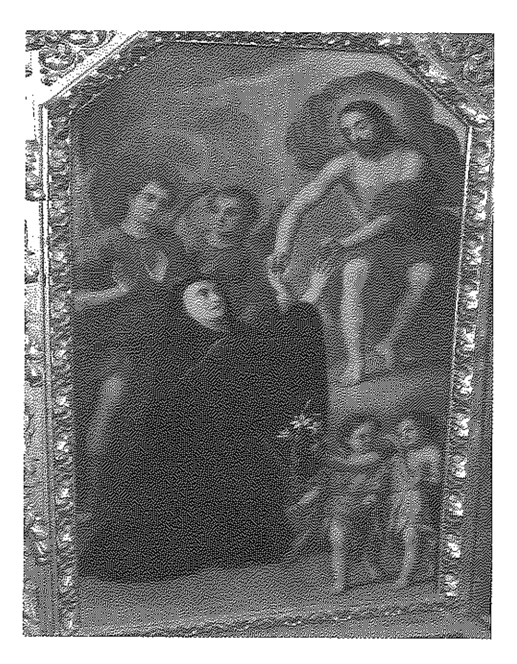


Imagen 3. Nicolás Rodríguez Xuárez. Intercambio de corazones entre Santa Gertrudis y Cristo resucitado, Capilla de los Medina Picazo, Templo de Regina Coeli, México D.F. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

la presencia de Santa Gertrudis en uno de los lienzos no fue casual, ya que se sabe, correspondía a la devoción personal del donante.[28]

En este lienzo (pintado por Nicolás Rodríguez Xuárez) se representa a la santa arrodillada ante la visión de un Cristo adulto resucitado (cubierto apenas con un manto rojo y mostrando sus llagas); tiene ambas manos levantadas recibiendo con una el corazón de Jesús y entregando con la otra el suyo (imagen 3).

La presencia de las representaciones de la santa en los conventos de monjas también se comprueba en el caso poblano. En la Colección del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica en Puebla (INAH) hay tres

28. Gonzalo Obregón demostró que los santos representados corresponden a los protectores invocados en el testamento del bachiller Medina Picazo redactado en 1728. También es interesante observar que en la lista de los libros de Medina Picazo hay una *Vida de Santa Gertrudis* en 2 vols. *Vid.* Obregón, *La Capilla*, 1971, pp. 13 y 60. La mención del impreso en la p. 77.

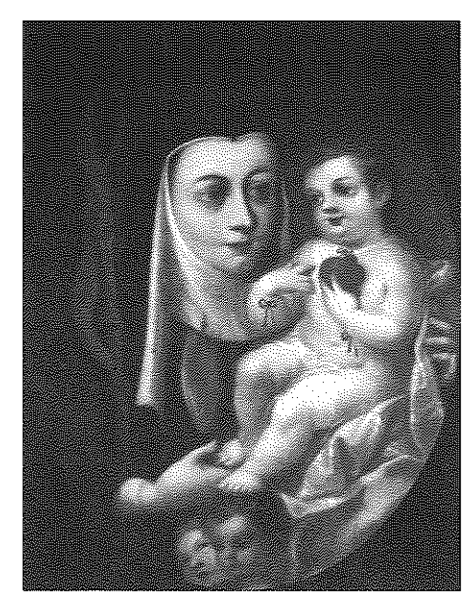


Imagen 4. Anónimo. Santa Gertrudis con Niño Jesús, siglo XVIII. Colección del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, Puebla (INAH). Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

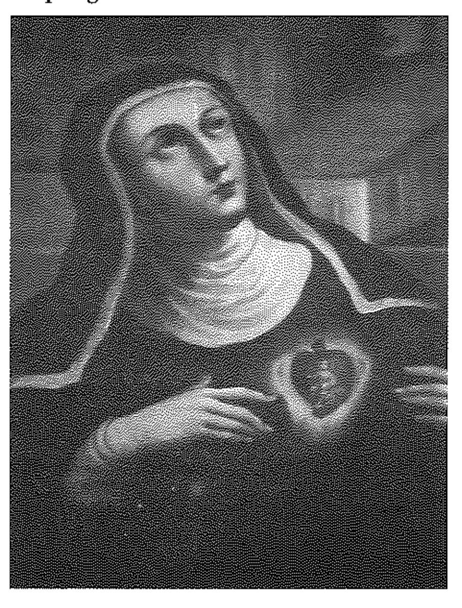


Imagen 5. Anónimo. Santa Gertrudis, siglo XIX. Detalle. Colección del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, Puebla (INAH). Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

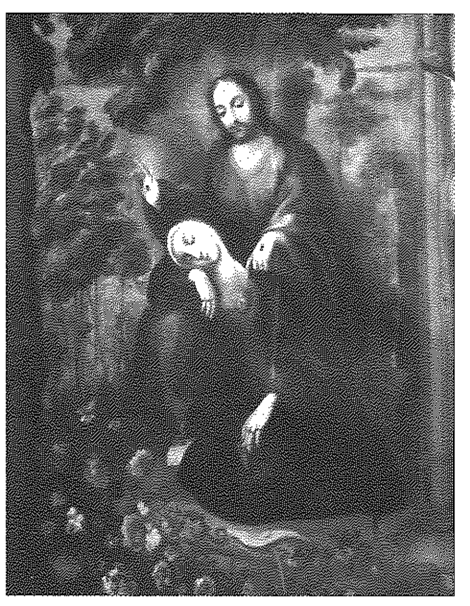


Imagen 6. Tomás Xavier de Peralta, Santa Gertrudis descansando sobre las rodillas de Jesús. Siglo XVIII. Coro bajo del Templo de Santa Clara, Querétaro. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

cuadros de los siglos XVIII y XIX que representan escenas de la vida de la santa (imágenes 4 y 5). Aunque no es posible determinar su procedencia original, es un hecho que fueron expropiados a los conventos femeninos poblanos y de esta manera se confirma la expansión de dicha devoción en el ámbito monástico.

Tenemos también un lienzo de Santa Clara de Querétaro de autoría de Tomás Xavier de Peralta (imagen 6). En este caso, Gertrudis aparece en un lienzo al óleo firmado y colocado en el coro bajo del templo conventual.[29] Esta representación es menos típica –aunque existe un antecedente–, pues se pintó a la santa descansando sobre las rodillas de Jesús, escena muy parecida a la del relicario que está en la Capilla del Ochavo de Puebla.[30]

Además de estos ejemplos, la devoción a Santa Gertrudis está atestiguada por las noticias de celebración de su fiesta en los conventos femeninos

29. Ramírez Montes, *Niñas*, 2005, p. 240.
30. Tovar de Teresa, *Un rescate*, 1988.

novohispanos. Ya mencioné que en el siglo XVII, en el convento poblano de la Concepción se festejaba, según el cronista Pardo, la fiesta de Santa Gertrudis junto con la de Santa Teresa de Jesús. En el siglo XVIII, en el Convento de Santa Rosa en Puebla, de dominicas recoletas, se celebraba a la santa alemana a raíz de su nombramiento como patrona de la ciudad de Puebla, contra las pestes y epidemias en 1747, a instancias del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.[31] Todavía en el siglo XIX, la devoción a la santa seguía viva; en esa centuria, sus novenas se siguieron reeditando y tenemos noticias de la celebración de su fiesta en la iglesia de Santa Catalina de Siena en la capital (1842). En 1859, en un impreso destinado a las monjas de Querétaro se le menciona varias veces.[32] Su presencia en el imaginario conventual también continuó viva, ejemplo de ello pueden ser las cartas de una religiosa clarisa de Querétaro, Sor María Ignacia del Niño Jesús quien en numerosas ocasiones alude a la santa, entre ellas en la fechada el 26 de marzo de 1802. En ella relata cómo Jesús le clavó una daga en el corazón y cómo Gertrudis se le aparece, le avisa que ya son las cuatro de la mañana y, dado que la religiosa está indispuesta, toma su lugar para despertar a los demás: "me dijo Santa Gertrudis que ya eran las cuatro de la mañana, llamó nuestra Santa a las muchachas, haciendo mi voz; y el Señor Dios Nuestro sacó de mi pecho la daga y con ella más sangre que de herida salía, la que nuestra Santa y el santísimo Apóstol y el gran Capistrano limpiaban".[33]

El culto a Santa Gertrudis a lo largo de dos siglos había tenido éxito en el imperio español gracias a su poder intercesor por las ánimas del purgatorio y por su carácter de símbolo antiluterano. Su promoción había estado en manos de diversos sectores eclesiásticos y órdenes religiosas, en muchos casos estaba vinculada con los monasterios femeninos para cuyas integrantes, ella servía de modelo de religiosa y abadesa. Así, junto con la difusión popular asociada con sus poderes milagrosos e intercesores, para el ámbito monacal la

31. "Libro que contiene los Patronatos que esta muy noble, muy fiel y leal Ciudad de Puebla de los Ángeles de esta Nueva España tiene acordados…", AGM, Puebla, f. 73 y s. La noticia sobre patronazgo aparece también en Ragon, "Los santos", 2002, v. LII, núm. 2, pp. 361-389.
32. AGN, Bienes Nacionales, leg. 43, exp. 20, fs. s/n. Valadó y Serra, *Flores*, 1859, pp. 12, 36-37, 45-46, 59, 63 y 73.
33. María Ignacia del Niño Jesús Parra, "Carta 48. 26 de marzo de 1802", f. 6 en *Cartas que escribió la Madre sor María Ignacia del Niño Jesús Parra a su confesor*. AHPFM Extractos de estas cartas y un estudio biográfico han sido publicados por Ellen Gunnarsdottir, "Una monja" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales*, pp. 364-383.

santa tenía también una función didáctica, sobre todo en una época donde se notaba una relajación en el cumplimiento de las reglas monásticas en Nueva España.

Fuentes

Archivos

Archivo General de la Nación, *Bienes Nacionales*, leg. 43, exp. 20, fs. s/n. *Inquisición*, v. 310, exp. 2, fs. 54r.-86 v.

Archivo General Municipal de Puebla, "Libro que contiene los Patronatos que esta muy noble, muy fiel y leal Ciudad de Puebla de los Ángeles de esta Nueva España tiene acordados…", fs. 73 y s.

"Libro de profesiones del convento de San Gerónimo". Colección particular.

"Libro de profesiones del Convento de la Purísima Concepción". Colección particular, Puebla.

María Magdalena, "Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del Convento del Señor San Jerónimo de la Ciudad de México...", Austin, Latin American Manuscripts, G 94.

Niño Jesús Parra, María Ignacia del, "Carta 48. 26 de marzo de 1802" en *Cartas que escribió la Madre sor María Ignacia del Niño Jesús Parra a su confesor*. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán.

Núñez de Miranda, "Cartilla christiano política", Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, ms. 519, f. 124v.-125 y 163.

Impresos

Andrade, Alonso de, *Vida de la gloriosa virgen y abadesa santa Gertrudis de Eyslevio Mansphledense de la orden del glorioso patriarca san Benito*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1663. Juan Bautista Lardito, *Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande, hija de gran padre y patriarca San Benito*, Francisco del Hierro, Madrid, 1717.

Cruz, Inés de la, "Fundación del Convento de San José de la Ciudad de México" en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, Condumex, México, 1997, p. 318.

Cruz, Juana Inés de la, *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, vol. IV.

Gertrudis La Magna, *Insinuationum Divinae Pietatis Libri Quinque in Quibus vita, et acta Sanctae Gertrudis Monialis Ordinis Sancti Benedictini continentur...*Herederos de Juan Íñiguez de Lequerica, Madrid, 1599.

———, *Libro Intitulado Insiniuación de la Divina Piedad, revelado a sancta Gertrudis monja de la Orden de Sant Benito*, Diego Cussio, Salamanca, 1603.

Gómez de la Parra, José, *Fundación y primero siglo...* Introducción de Manuel Ramos Medina. Universidad Iberoamericana/Comisión Puebla V Centenario, México, 1992.

Lanciego y Eguilaz, Joseph, de *Carta pastoral que el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Maestro Don fray Joseph de Lanciego y Eguilaz, Arzobispo de México, del Consejo de su Magestad, etc. Esrive a sus amadas HUas las Religiosas de toda su Filiación*, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1716.

Lardito, Juan Bautista, *Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande, hija de gran padre y patriarca San Benito*, Francisco del Hierro, Madrid, 1717.

Lemus, Diego de, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús*, angelopolitana *religiosa del convento de la Limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles en la Nueva España y natural de ella*, Imprenta Anisson y Posuel, Lyon, 1683.

Oviedo, Juan de, *Vida exemplar, heroicas virtudes, y apostólicos ministerios de el venerable padre Antonio Nuñes de Miranda de la Compañía de Jesús*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1702.

Pardo, Francisco, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*, Viuda del Bernardo Calderón, México, 1676.

Ribera, Francisco de *Vida de la Madre Teresa de Jesús fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Pedro Lasso, Salamanca, 1590.

Teresa de Jesús, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

Valadó y Serra, José, *Flores del claustro*, Imprenta de José M. Andrade y F. Escalante, México, 1859.

Bibliografía

Alatorre, Antonio, "La carta de Sor Juana al Padre Núñez" en *Nueva Revista de la Filología Hispánica*, tomo XXV, núm. 2, 1987.

Armella de Aspe, Virginia y Guillermo Tovar de Teresa, *Escudos de monjas novohispanas*, México, Grupo Gutsa, 1993.

Bravo Arriaga, María Dolores, *El discurso de la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Gunnarsdottir, Ellen, "Una monja barroca en el México Ilustrado; María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Querétaro, 1801-1802" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 364-383.

Leonardi, Claudio *et al.*, *Diccionario de los santos*, Madrid, Ediciones San Pablo, 2000, vol. 1.

Leonard, Irving A., *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

Moreira de Freitas Carvalho, José Adriano, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

New Catholic Encyclopedia, 15 v., Washington, Mac Graw-Hills, 1967, vol. VI, p. 450 y s.

Obregón, Gonzalo, *La Capilla de los Medina Picazo en la Iglesia de Regina Coeli*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.

Ragon, Pierre, "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)" en *Historia Mexicana*, 2002, vol. LII, núm. 2, pp. 361-389.

Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 83, 2003, México, pp. 5-54.

Sada de Gonzalez, Lidia *et al.*, *La magia del Barroco en Apaseo*, México, Grupo Financiero Bancomer, 1999.

Talavera Solórzano, Leticia y Mariano Monterrosa Prado, *Las devociones cristianas en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2002.

Tovar de Teresa, Guillermo, *Un rescate de la fantasía: el arte de los Lagarto, iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México/Madrid, El Equilibrista/ Turner Libros, 1988.

ESTRATEGIAS DISCURSIVAS A FAVOR DE SAN JOSÉ EN LA NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII

Hugo Ibarra Ortiz
Coordinador de la Maestría en Filosofía
UAZ

En el siglo XVIII, en Nueva España había muchas devociones religiosas. La más fuerte fue sin lugar a dudas la de María en sus distintas advocaciones; no obstante, también hubo devociones a varios santos, como San Francisco, San Agustín, San Ignacio de Loyola, etc. San José fue nombrado patrón de la Nueva España desde el Concilio Provincial de 1555 y el Tercer Concilio de 1585 lo ratificó mandando que se solemnizara su festividad. Sin embargo, Aguilar y Seixas, celosísimo devoto de Santiago, reconvino a un fraile carmelita cuyo sermón discurría acerca del patronazgo de San José en Nueva España, asegurando que sólo el de Compostela era patrón.[1] Como se ve, el esposo de María fue relegado hasta el siglo XVIII cuando aumenta el fervor hacia este patriarca. Como bien lo muestra Leticia Mayer Celis, las dedicatorias de las tesis de la Real y Pontifica Universidad de México a san José aumentaron en la segunda mitad del siglo XVIII.[2]

Ahora bien, ¿de qué dependía una devoción religiosa?, ¿solamente con que la Iglesia católica dijera que tal persona era elevada a la peana *ipso facto* se daba el fervor de la feligresía?, o ¿hacían falta otros elementos para que los católicos se inclinaran piadosamente ante un santo o santa? Creo que los sermones, dentro de la literatura devocional, eran uno de esos elementos adyacentes que contribuían a la contemplación religiosa de los parroquianos.

Un sermón es una pieza de oratoria que se pronuncia en un púlpito con motivo de alguna celebración religiosa de la Iglesia católica, o bien, por la defunción de un personaje sobresaliente; es un discurso de varios tipos:

1. Saucedo, "Triunfo", 1993.
2. Mayer, "El espíritu", 2008.

panegírico, moral, de honras fúnebres, político, etc. Una vez que se había pronunciado, el autor lo daba a la estampa por medio de un mecenas; generalmente este orador era algún religioso o sacerdote secular que le hacía mejoras a la oración proferida. Después de la consabida dedicación venían los juicios, aprobaciones o censuras de los examinadores del Santo Oficio. Un sermón no sólo servía para aumentar la religiosidad entre el pueblo; en realidad, la mayoría de los sermones es un ejercicio hermenéutico más amplio y el tema definía la finalidad. Aunque no hay que olvidar que había piezas de oratoria sagrada mixtas donde se combinaba lo religioso con lo político o lo teológico con lo filosófico.

Vamos a analizar en este ensayo, las estrategias argumentativas que tres oradores sagrados pusieron en marcha a favor de San José. Como se sabe, el esposo de María no fue muy tomado en cuenta en los altares novohispanos. No obstante, aquí mostramos tres ejemplos en donde se evidencian las destrezas discursivas para favorecer el aumento de la devoción hacia el patriarca.

Santo sin palabras

El sermón de Fray Antonio Mansilla de la provincia del Santo Evangelio, secretario jubilado de teología y calificador del Santo Oficio, fue pronunciado en la fiesta del patrocinio de San José realizada por el virrey en la parroquia de los indios del patio del Convento grande de San Francisco en la ciudad de México en 1714.[3] El mecenas del sermón fue el duque de Linares, quien le sugiere al predicador lo dedique a Felipe V.

En el exordio, Mansilla plantea la tesis por seguir en su discurso y la estima como algo probable: "que es opinión probable que San JOSEPH, vivió, hasta ver bautizar a CHRISTO".[4] Los evangelios no dicen cuándo y en qué momento murió San José y las opiniones de los teólogos son distintas, por eso Mansilla arriesga esta suposición. Además, asegura "de todo y para todo hay probabilidad" y, por tanto, si San José asistió al bautizo de Jesucristo en el Jordán fue para hacerlo como padrino.

3. Fray Antonio Mansilla, *Padrino,* 1714. Algunas palabras se modernizaron sin cambiar el sentido de la oración.
4. *Ibidem.*

Basándose en el argumento etimológico, afirma: "los Hebreos, los Castellanos, deben tener por símbolos en la significación, todos estos títulos y por unas estas voces: patrón, protector, defensor, guarda, marido, padrino".[5] Mansilla se percata, al igual que la mayoría de los predicadores barrocos, de que las palabras no tienen un sentido unívoco y la misma ambigüedad del lenguaje puede ser base para muchas interpretaciones distintas. Entre las palabras y las cosas no hay una referencialidad uniforme, pero tampoco tan equívoca que todo se le pueda atribuir a un concepto, más bien hay una interpretación probable mediada por el barómetro de la analogía.

Veamos cómo prueba el padre Mansilla su supuesto. Plantea la primera objeción: si cuando San Juan bautizó a Cristo, el Padre Eterno exclamó "Tu es Filius meus dilectus", ¿en qué papel quedó San José? Era sabido del pueblo hebreo que el carpintero era el padre de Jesús de Nazaret. A la objeción planteada, narra el predicador la historia de José el Soñador y cómo éste les cuenta a sus hermanos y padres sus sueños; mas José nunca respondió los cuestionamientos que se le hicieron. Pero es San José quien dará final cumplimiento a los sueños del benjamín de Jacob. Así como José el Soñador fue el padrino del Faraón y de su Iglesia, San José, esposo de María, lo fue de Cristo, de su respectiva Iglesia, del rey Felipe V y de la Nueva España: "Ya no hay en este Reino lugar desocupado a el gozo, por que desde que san Joseph se ofreció a ser su Padrino, quedaron todos los indios y todas las Indias felices por todas partes".[6]

Obviamente, éste es un símil entre José esposo de María y José hijo de Jacob. Es una estrategia retórica muy usada en esta época barroca. Funcionaba como un espejo, donde el carpintero se refleja en el ministro del Faraón. Hay que recordar que el espejo fue una de las figuras más utilizadas en las artes barrocas. Aquí le sirve al predicador como carga de prueba de lo que supone.

La siguiente suposición de Mansilla es como sigue: antes de que Hernán Cortés conquistara México, San José ya lo apadrinaba. La primera prueba la toma de las profecías prehispánicas. Seguramente circulaban entre los intelectuales interesados en la historia prehispánica relatos, crónicas, historias y demás documentos sobre los aztecas. Todos los cronistas de las cosas

5. *Ibidem.*
6. *Ibidem.*

antiguas de Nueva España aseguran que la aparición de la grulla con el espejo en la cabeza fue señal del final del imperio de Moctezuma, mas el predicador lo duda: "Que este Reino fue conquistado como fue visto, primero por las estrellas; después por las armas. Primero, por la Gloria; después por la tierra. Primero por el patrocinio de San Joseph, después por el Rey de España".[7] Entonces, quien conquistó primero fue San José, no las armas.

Es cierto que todo lo que hay en el reino le pertenece el rey, en este caso, al de España, mas asevera el predicador que el domino fue primero de San José. La demostración es como sigue: Jacob es figura de San Francisco, y así como Jacob conquistó Canaán para sus hijos, así los franciscanos conquistaron Nueva España para San José, no con arcos y flecha, sino con la predicación. Pregunta Mansilla: "Ahora pues, esta parte rendida de la América de quién es? De el que tuvo el Evangelio en la boca y el Crucifijo en la mano; o del que es Patrón de los por convertir, para que se conviertan?".[8] Lo que está planteando aquí el predicador es muy importante y clara es la alusión, ¿a quién le pertenece el dominio, a los que trabajaron en estas tierras para su aculturación o al rey tan distante?

Se resuelve que tiene dos dueños, uno San José y el otro Carlos V; sin embargo, primero fue el Patriarca, pues: "oró, suplicó, pidió *Oratione mea*, fue su otro dueño Carlos Quinto, por que por sus soldados, conquistó, peleó, avasalló".[9] San José ganó para sí las tierras americanas con su oración y Carlos V con la guerra. El franciscano sutilmente deja entrever que quienes realizaron todo ese trabajo de conquista espiritual fueron ellos y no los soldados de Cortés. Fueron los franciscanos quienes pusieron una capilla abierta dedicada a San José y fue esta primera advocación lo que verdaderamente conquistó.

Continúa el franciscano Mansilla su analogía entre José el Soñador y San José. Así como José se había hecho casi padre del Faraón, como padrino, así San José lo era de cualquier rey católico. "Y pues San Juan Crisóstomo quiere que todos los reyes, que ahora viven oigan esto, será por que experimenten en el Padrinazgo de San Joseph todo lo que experimento en otro tiempo aquel Rey Gentil y Bárbaro".[10] Siendo que José el Soñador es figura de

7. *Ibídem.*
8. *Ibídem.*
9. Fray Antonio Mansilla, *Padrino*, 1714.
10. *Ibídem.*

San José y padrino de faraones, ¿por qué no habría de ser el castísimo esposo de María padrino de los monarcas católicos?

Citando la Vulgata, la versión caldea y esgrimiendo el argumento etimológico nuevamente confirma el predicador, así como José hizo de un tirano un ángel, más puede hacer San José por un soberano cristiano: "Pues si un Rey tirano llega por Joseph a ser Ángel, como Nuestro Rey, por que no tendrá por San Joseph Patriarca las mismas exclusiones? Y más cuando aquel José tiene San José hecha liga con todos los Príncipes y Reyes".[11] En efecto, el rey para ser buen rey tiene que encomendarse a San José, pues desde tiempos de los egipcios este santo varón y los reyes están ligados.

Se cuestiona Mansilla, ¿cómo fue que San José se inclinó por los indígenas? A lo que responde: "La inclinación de los Yndios, ocasionó en san Joseph los afectos". Varios predicadores novohispanos, sobre todo de la primera mitad del siglo XVIII, estaban muy informados de la mitología prehispánica y la usaban con cierta frecuencia en sus sermones; ya fuera como narración o como contrapunto de su tema principal. Éste es el caso del franciscano quien viene, desde un principio del sermón, dejando ver su simpatía por lo indígena.

Cita el concionador,[12] el *Teatro Mexicano* y la importancia que tuvo el número cinco para las antiguas creencias prehispánicas: "Tenían en aquellos sus tiempos tres cosas especiales, que celebraban por el numero *Cinco.* Sus casamientos, sus años y sus afectos… con que sus bodas, sus años y sus afectos los expresaban con un Quinto".[13] ¿Mas por esto se inclinó San José a la indios? Veamos cómo lo sustenta. Sigue con su analogía entre José hijo de Jacob y San José. Así como el reino de Egipto se sentía en la gloria administrado por José, América se sentía bienaventurada por la intercesión de San José. La interpretación que hace el predicador es que vivir bien es tener los satisfactores necesarios para poder pagar el quinto al rey. Esto era así en Egipto porque estaba a cargo José, "La de este Reino [se refiere a América] que a él se inclinó S. Joseph haciéndose su Padrino, por que lo vio tan bien inclinado a el quinto".[14] *Ergo*, el padrinazgo de San José sobre los naturales de

11. *Ibídem.*
12. Persona que predica u orador público.
13. Fray Antonio Mansilla, *Padrino*, 1714.
14. *Ibídem.*

América fue porque éstos ya estaban acostumbrados al quinto y si se le da el quinto al rey es gracias a San José.

Complica más su argumentación añadiendo una nueva dificultad: ¿Cuál inclinación fue mejor, la de José o la de San José? Obviamente que la de San José. En primer lugar plantea que hay inclinación activa e inclinación pasiva, la de José de Egipto fue pasiva y la de San José fue activa. Citando a San Ambrosio asevera: "Al Rey especial es mas útil, que el dinero, San José". ¿Y desde cuándo le fue más útil San José al rey que el dinero? "Desde la Conquista de esta América le fue San Joseph más útil a nuestro Rey que a otro".[15] Quien era rey en ese momento era un quinto, Carlos V. Termina esa segunda sección del sermón confirmando:

> Y de la misma manera lo expresa San José Patriarca en este Reino cuando el Rey era Quinto, en esta Parroquia que era y es su casa, cuando estaban sus portales en Quinto. En esta su generación de naturales que aunque se representa en Isachar, es por su amoroso Benjamín cuando está entre las tribus en el lugar Quinto. Y así por esta conocida inclinación de José a los Quintos podremos decir lo que de un José, que era Privado, y de un Felipe que era Rey dijo Probo: *Similis Joseph hac in parte fuit Philippus Rex.*[16]

La tercera parte del sermón la inicia con unas palabras de Jacob: "con que viva mi hijo José, yo vivo". Ésta es la proposición que le va permitir la construcción de la argumentación en esta última sección. A partir de la perícopa arriba citada, va analizando la interpretación de diferentes comentadores, como por ejemplo: Lyppomano, Abad Guerrico, Favecio, Beda, San Jerónimo, etc., donde todos concluyen que la casa de Jacob es figura de la Iglesia universal. Mas el predicador asegura que no había iglesia en América en aquellos primeros años, solamente el templo de San José de los Naturales, establecido por los franciscanos.

La última idea que nos presenta el predicador es que Cristo sudó y lloró sangre en el huerto de Getsemaní, mas no le habla a su Padre celestial, sino a San José, pues según una interpretación de varios doctores de la Iglesia,

15. *Ibídem.*
16. *Ibídem.*

en ese huerto estaba sepultado San José: "Pues que, se enterró San José en aquel Huerto? Si y sobre el mismo sepulcro de su Padre se hinco Cristo para hacerle aquellas tres peticiones".[17] Entonces, la Iglesia principió en aquella tierra, pues el huerto de Getsemaní era figura de cualquier templo del cristianismo: "Era Cristo Hombre y Dios y que teniendo a Dios unido se valga de San José para pedir a su Padre y para formar su Iglesia? Tan poderoso hizo al Patriarca? Si por que quiso que la Iglesia le estuviera agradecida, que reconociera que solo San Joseph había intervenido para su formación como Padrino".[18]

Termina aseverando el predicador que así como San José estuvo como padrino de Cristo a la hora de su bautizo, así lo tuvo como intercesor ante el Padre Eterno. Y si esto hizo Cristo en el huerto de los Olivos, ¿qué no deberán hacer los miembros del reino de la Nueva España? Hacer lo propio. Cierra muy bien su sermón, aunque las pruebas no son de una lógica unívoca, sí son persuasivas, pues como sostiene el franciscano desde el principio, lo probable y lo posible están en este sermón barroco.

Aquí el predicador le plantea a la feligresía, no sólo las virtudes ya conocidas de San José, sino que interpreta la Biblia y hace una analogía con José hijo de Jacob, para resaltar la importancia del patriarca. Ciertamente, la devoción a San José no estaba muy arraigada en Nueva España y el franciscano Mansilla lo sabe, por tanto, lo presenta no sólo como padrino de Nueva España, sino también del rey.

Ser o parecer

El sermón que pronunció Antonio Manuel de Folgar, doctor en Teología, el 19 de marzo de 1734 es de una lógica impecable y además tiene tintes modernos:[19] "el Hijo de Dios le debió, a lo que parece, más amor a San José que al Padre Eterno". En la actualidad, esta afirmación nos podría parecer escandalosa o irrisoria; no obstante, la finalidad de este sermón, como la

17. Fray Antonio Mansilla, *Padrino*, 1714.
18. *Ibídem.*
19. Folgar, *Competencias*, 1734.

del anterior, es aumentar la devoción a San José y por eso el orador sagrado proponía esta suposición tan atrevida. Si hemos de ser francos, como vimos en el sermón de Mansilla, la predicación para esta época estaba basada en lo probable y como tal pasó por los ojos de la Inquisición este discurso.

Antonio Manuel de Folgar era oriundo de México, fue colegial de San Ildefonso, doctor en Teología, calificador del Santo Oficio y uno de los primeros canónigos nombrados por el rey para la real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe. Además del sermón analizado, publicó en Madrid dos tomos con sus sermones, el primero en 1753 y el segundo en 1755, ambos en la imprenta de Antonio Marín.[20]

La benevolente atención de su feligresía, la captó el predicador preguntándose por el lugar de San José en el cielo. Si a María Magdalena le fueron perdonados los pecados, si a San Juan Evangelista se le dio el lugar de "el dulce pecho de Jesús", si a San Pedro se le dieron las llaves del cielo, dónde está el lugar de San José, "¿qué retórica alcanzará a bruxulear sus dominios?". A lo que Folgar responde:

> Lo cierto es, católico auditorio, que si el hombre mayor ante la majestad divina, es aquel que más amante se muestra a su Bondad: no sé yo, quien sea más santo que José, no conozco quien pueda hacerle competencia a su dominio. Porque si deseáis examinar el afecto, que al Hijo de Dios le profesó, hallaréis en cierto modo, es, no sólo semejante sin aun casi igual al que el Eterno Padre le manifiesta.[21]

El ángel enviado de Dios le dejó muy claro a San José que el hijo que estaba esperando María era del Espíritu Santo. No obstante, "pero puesto que aquel ángel vino solamente a descubrir la realidad, dejando al entendimiento libre para poder celebrar lo que parece".[22] Aquí muestra cómo el predicador plantea que se tenía libertad para hacer las interpretaciones posibles, siempre y cuando no se contravinieran en nada los dogmas de la Iglesia.

La cuestión es como sigue: "No para manifestar en la realidad mas sino amor en San José, que en el Eterno Padre (que confieso a ojos vendados, que por razón de infinito, ni admite este igual, ni tiene semejante, ni

20. Beristáin, *Biblioteca*, p. 293.
21. Folgar, *Competencias*, p. 5.
22. *Ibidem*. Las cursivas son mías.

puede conocer competidor), *sino para examinar lo que parece*, se pondrá un amor frente a otro, controvirtiéndose, quien al parecer amó más al humanado Dios, si el Padre Eterno o San José".[23] Pero el asunto no deja de sorprendernos, pues de alguna manera ya se estaba poniendo en cuestión si lo que aparece tiene alguna posibilidad de verdad. De que el tema del sermón es probable, lo es. Pero con su argumentación, con las analogías y la forma en que está estructurado el mismo discurso, persuade a los lectores de que quien amó más a Cristo fue San José y no el Eterno Padre.

La primera premisa que presenta Folgar es: Cristo es hijo consustancial de Dios e hijo adoptivo de San José. El razonamiento es como sigue: si alguien es padre, muestra su amor siempre a su hijo; pero el problema que presenta el predicador es que *parece* que Dios no siempre mostró su amor a su hijo: entonces no es padre. Para que la condicional sea verdadera es menester que el segundo término lo sea. A lo largo de su sermón va ofreciendo pruebas de que el segundo término no se aplica al Padre Eterno y sí a San José, pues usa la misma condicional, sólo que cambia los sujetos. San José es padre de Cristo, es decir, siempre le mostró su amor. En el caso de San José, el segundo término siempre es verdadero.

Según el predicador, el Padre Eterno se regocijó con su Verbo; a su vez, San José aceptó al hijo de María callando y enmudeciendo, es decir, obedeciendo. Aquí el argumento es éste: es padre el que cría y no el que engendra, porque la crianza implica desvelos, desasosiegos y muchas dificultades.

> Confiese pues, nuestra fe, lo que en realidad es infalible, *pero especulando la devoción, lo que parece, no puede dejar de persuadir*, que si el humanado Verbo, es hijo de las delicias del Padre Eterno, y es hijo de vuestras penas (se refiere a San José), de vuestro silencio y de vuestros dolores: ha de ser por consiguiente, más hijo de vuestro amor; o para decirlo de una vez, ha de ser vuestro Benjamín.[24]

Aunque la apariencia estaba basada en los accidentes de la sustancia, en la más pura filosofía aristotélica, que era la filosofía que reinaba en ese momento, no deja de sorprendernos que el predicador le dé tanto peso al

23. *Ibidem*.
24. *Ibidem*, las cursivas son mías.

parecer. Pero, sobre todo, que su especulación lo lleve a afirmar que le debe más Cristo a San José que a su Eterno Padre. Ejemplifica esto con Sara, quien decía que no le preocupaba tener a su hijo, sino cómo lo iba a criar. También relata cuando Jesucristo siendo niño se extravió en el templo: "El Eterno Padre lo engendró [se refiere a Cristo] pero su amor llevó a bien el dárselo a San José a que lo criara. San José lo adoptó, pero con amor tan grande, con fineza tan rara, que jamás le permitió su estimación poder entregárselo a otro a que lo educase".[25]

Si estuviéramos hablando de otra persona, y no del Logos de Dios, el argumento de Folgar sería impecable y, además, cierto. Incluso, jurídicamente, el padre que reconoce a alguien como hijo tiene sobre él la potestad y no quien lo engendra. Así, ante el mundo, sobre todo el judío, Cristo era hijo del carpintero José. Si nos atuviéramos sólo al entendimiento y no a la fe, se podría dar la razón a Folgar.

Pero esgrime otras pruebas, a mi modo de ver, de más peso. Relata la historia de Salomón y cuando decide cortar al niño en dos para dar a cada mujer su parte. La verdadera madre resuelve que es mejor quedarse sin él a que lo maten, así Salomón descubre quién es la verdadera madre. Luego, el predicador menciona cuando Herodes quería matar a Jesucristo y José huyó junto con María a Egipto, pasando muchos sinsabores. En cambio, el Padre Eterno dejó que los judíos humillaran, escupieran, golpearan y crucificaran al Hijo del Hombre. Entonces, "Observando pues, la enfática sentencia del sabio Salomón, dos cosas dijera yo. La primera: el que al parecer más lo ama es San José. La segunda: solo este Santísimo Patriarca, ostenta lo que parece, ser su verdadero padre".[26]

Asimismo, cita el predicador a Cristo en la cruz: "Eloi, eloi, lamasabactani" (¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?). Estas palabras que aun después de más de mil años resuenan como las más incomprensibles para el creyente, y de las que se han hecho muchas especulaciones, el concionador las usa para amarrar el asunto que trae entre manos: "Y pensáis señores que el Eterno Padre se dio por entendido? Solo comenzó sus penas

25. Folgar, *Competencias*, p. 5.
26. *Ibídem.*

nuestro JESÚS y solo y desamparado dio su espíritu: Inclinato capite traddidit spiritum".[27] Es inmisericorde con el Padre Eterno.

Desgraciadamente, los evangelios no narran qué pasó con San José inmediatamente antes de la Pasión de Cristo, ni después, en el Gólgota. El predicador dice que para este tiempo, San José ya había muerto, mas no se sabe de cierto. Sin embargo, como lo suyo es la especulación, indica que le hubiera sido a Cristo menos doloroso que su padre adoptivo hubiera estado con él, ya que el Padre Eterno lo había abandonado. Dirigiéndose a Cristo señala:

> A vista pues de tan extraño desamparo: qué otra cosa puede mi limitado entendimiento discurrir; sino que, atendiendo a las razones de lo que parece, más amor le debéis a San Joseph, que a vuestro Padre Eterno... Que tanto más os amó, a lo que parece, San Joseph, que parece que solo San Joseph es vuestro Padre legítimo, cuando vuestro Padre Eterno, aunque lo es, no lo parece.[28]

Siempre advierte el predicador que su meditación está basada en lo que parece y no en lo que es. Pero, especialmente en esta época barroca, lo que es la realidad y lo que parece, se confunden. Los sueños son la realidad y la realidad sueños. No está muy claro qué es la realidad y qué no lo es. Ciertamente, por razones de fe y de dogma, el único y verdadero padre de Cristo es el Padre Eterno, mas los hechos y la lógica hacen ver que su padre fue San José. Además, si nos atenemos a que los argumentos del sermón se basan sólo en lo probable, como verosímil pasaba muy bien este sermón de Folgar.

En este punto, Folgar sigue la opinión menos probable, antes que la más probable. La certidumbre de la conciencia estaba en que el Padre Eterno era el padre de Cristo, pues le es consustancial. No obstante, Folgar se atreve a ir por el sendero menos caminado y en un afán de fortalecer la imagen de San José ante la Virgen María en cualquiera de sus advocaciones, sutilmente deja entrever la probabilidad de su opinión. Y no sólo eso, sino lo semejante a la verdad, que es su supuesto.

27. *Ibídem.*
28. *Ibídem.*

La lectura que hace el predicador de la Sagrada Escritura es una refiguración en el tiempo, pero la lectura no es algo aséptico, pues la Biblia le habla primero al predicador y le dice lo que tiene que predicar. Ésta es a mi manera de ver la aportación fundamental de los sermones a la hermenéutica, a saber: un texto sólo lo es en la medida en que es leído y, por ende, recreado. Aquí hay una hermenéutica aplicada.

Evidentemente, aquí el orador sagrado en su esmero por reconocer un lugar a San José dentro del panteón cristiano, especula sobre el parecer y no sobre el ser. Los argumentos retóricos, la persuasión de la palabra discurrida, la interpretación analógica de la Sagrada Escritura y los razonamientos dialécticos, definitivamente buscaban convencer a la feligresía de que San José había amado más a Cristo que su Padre consustancial.

La paradoja de San José

Nicolás de Monterde y Antillón en el convento de las religiosas de San José[29] plantea desde un principio una paradoja sumamente espinosa aun en estos tiempos: la mayor santidad de San José fue pensar en dejar a su esposa. Esto quiere decir que San José se hizo santo cuando pensaba en dejar a María. Una paradoja es una declaración en apariencia verdadera que conlleva a una contradicción lógica o a una situación que contradice el sentido común. En palabras simples, una paradoja es lo opuesto a lo que uno considera cierto: es un contrasentido con sentido.

En el exordio, el predicador comienza estableciendo la dificultad de su empresa. No es tarea fácil la que se ha echado a cuestas. La primera proposición es que el Evangelio de Mateo presenta a San José pensativo: "Pensando Señor San Joseph. Luego con mucha razón habrá de dar mucho que pensar su sagrado Panegírico?".[30] Pero, ¿qué es lo que piensa San José?, pues en dejar a su esposa, la Virgen María: "Que la mayor santidad de san Joseph estuvo solo en pensarlo". Ésta es la hipótesis que debe comprobar con su discurso.

29. Monterde y Antillón, *La Mayor*, 1736.
30. *Ibídem.*

En primer lugar usa el argumento de autoridad, pues el predicador asegura que en el mismo Evangelio está su interpretación. El Evangelio establece que María es fidelísima esposa de San José. ¿Qué quiere decirnos el Evangelio con que María es esposa fidelísima de San José?: "Que antes de que se hubiese celebrado el Matrimonio entre MARIA santísima y Señor San Joseph, hallo Señor San Joseph en Cinta a MARIA santísima... Que esa es la significación y la inteligencia del *cum esset desponsata* [en opinión probable, que refiere el gran Expositor Cornelio] Esposa de futuro de Señor San José".[31] En efecto, en un futuro posible, María será esposa de San José. Dentro de todas las posibilidades, el predicador plantea que ésa será la más probable y la que se actualizará, mientras en el relato mismo del Evangelio, el momento que se narra, San José todavía no es esposo de María.

La otra razón que aduce es: "porque no dice en el Evangelio *Cum esset nupta Mater Iesu*, sino: *cum esset desponsata*. Porque aun todavía por palabras del presente, no era de Señor San Joseph Esposa MARIA Santísima".[32] Esto es, en acto aún no era esposa, lo era en potencia o en un futuro condicionado, mas no lo era en ese preciso momento. Todo el sermón va a plantearse no sólo como algo probable, sino como algo posible basado en la *scientia condicionata*. Lo que va a tratar de exponer, no es si es verdad de fe su interpretación o no, sino, si es probable, posible y verosímil; y en ese sentido no se le puede criticar por lo atrevido de su sermón.

"Miren si no ira acertado el pensamiento de San José, si por este pensamiento merece darle la mano MARIA. Por este pensamiento? Si: como que el pensamiento de dejarla, fue en Señor San José el merito de conseguirla".[33] Pero, ¿cómo es posible esto? Gracias a los futuros condicionados. Si San José no hubiera pensado en dejarla, no hubiera sido esposo de María y, por tanto, no hubiera compartido la santidad con ella. En la perícopa que escoge el predicador, aún no es esposa María de José, pero lo será gracias al pensamiento de éste.

A continuación hace el predicador una distinción entre mujer y esposa, donde dice que mujer es el término de esposa más modesto: "Pero en esta circunstancia, se precisa valerme del término mujer, para distinguir a

31. Monterde, *La Mayor*, 1736.
32. *Ibídem.*
33. *Ibídem.*

MARIA, de cuando fue esposa de José, por palabras de futuro y de cuando lo fue por palabras del presente".[34] En el presente del evangelio que está interpretando el predicador, María aún no es esposa de José, pero en un futuro posible lo será. Este futuro esta condicionado por los pensamientos de San José.

"Pero de dónde le vino a José el pensamiento de dejar a MARIA, si aun entre los dos no se había celebrado matrimonio?".[35] Pues simplemente porque la encontró encinta. Para los tiempos en que vivieron estos personajes de la Biblia, una mujer embarazada sin tener marido oficial era considerada una adultera y había que lapidarla.

> Y si no hubiera sido de Joseph por palabra de futuro, *cum esset desposata*, hubiera pensado alguna vez Señor San José dejarla? Jamás lo hubiera pensado, porque para dejarla, era necesario, que de algún modo fuera de José MARIA. Luego el pensamiento de dejarla, resultó en José de que fuera suya por palabras de futuro?... Como de que el pensamiento de dejarla, resultó darle la mano a MARIA.[36]

Dentro de la semántica de los mundos posibles se puede decir que algo es verdadero, o verosímil, si se da al menos en un mundo posible. José pensó dejar a María porque ella estaba encinta, al menos en un mundo posible lo pensó. Mas esto lo condicionó para que le diera la mano a María. Si José no hubiera pensado en dejar a María porque ella estaba encinta, su santidad no la hubiera ganado.

¿Para qué se le aparece el ángel a San José cuando está tan dubitativo? Para decirle: "Ioseph filii David noli timere accipere a MARIAM conjugem tuam". Mas el predicador llama la atención en el *conjugem*. Se pregunta por qué llama el ángel a María *conjugem* y no *sponsa*: "Que misterio es este de que quiere significarle a Joseph esa inteligencia de los Cielos, con decirle que reciba por Mujer, a la que aun todavía no lo era por palabras de presente?".[37] Efectivamente, en un futuro posible María será esposa de José, mas en acto

34. Monterde, *La Mayor*, 1736.
35. *Ibidem*.
36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*.

aún no lo es. Quizá sea en potencia en cuanto ya estaba comprometida, ¿qué hizo que lo que estaba en potencia se hiciera en acto? La duda de José.

"Porque cuando piensa Joseph dejar a MARIA, entonces, y no antes se la ha de dar por Mujer el Ángel del Evangelio? Porque cuando lo piensa y no cuando no le pasa ni aun en la imaginación a Joseph?".[38] Pregunta nada sencilla de responder, pues se trata de evidenciar, sin muchos datos a la mano, el porqué de este fallo del ángel que es la decisión de Dios. Sin embargo, esta interrogación se la hace el orador al mismo Evangelio. La respuesta: por santo, por justo y por la misma razón la pensaba dejar: "Que vale tanto como decir: que fue tan santo el pensamiento de Joseph de querer dejar a MARIA, que por su santidad la mereció por Mujer, cuando imaginó dejarla".[39] He aquí la paradoja: por pensar en dejarla, por eso se la dan y además se vuelve santo.

Mas veamos por qué se convirtió en santo: "Dos cosas hubo en este Divino Patriarca: una, el no querer entregar a MARIA, habiendo visto en ella las desigualdades del Vientre, otra, el querer dejarla ocultamente por eso".[40] En efecto, en eso reside su santidad, pues San José, como ya decíamos más arriba, guardó silencio siempre. No sólo no delató a María, sino que la aceptó. Aunque vemos en este sermón que al menos sí dudó. "Luego, toda la santidad de Joseph estuvo sólo en pensar deja a MARIA Santísima? Está claro, porque su justicia esta solo en pesarlo".[41] No en actuarlo, complementaríamos nosotros. Hay una gran diferencia entre el pensar y el actuar. Entre lo que se piensa y lo que se actúa, hay una serie finita de mundos posibles o futuros contingentes.

No obstante, el orador sagrado insiste en que aún no está satisfecho con la profundización que ha realizado del *cum esset Iustus*. José le dio más crédito a la pureza del vientre de María que a las apariencias físicas del mismo, pues era evidente que María estaba encinta, mas lo evidente no siempre es lo verdadero. Es lo que trata de decirnos con su argumentación el orador: "Veía el Vientre de MARIA, pero al verle, o santidad admirable de Joseph!

38. Monterde, *La Mayor*, 1736.
39. *Ibidem*.
40. *Ibidem*.
41. *Ibidem*.

Mas posible le parecía poder concebir su obra de varón su Esposa, que no que pudiese pecar MARIA santísima".[42]

Mas la santidad de José estriba en que no sabiendo el misterio del vientre de María aceptaba la santidad de ésta a pesar de lo evidente. "Por no caer en una mala sospecha, viendo el vientre elevado de su Esposa, por esta y no por otra razón quiso dejarla." Por no tener malos pensamientos sobre ella, por eso quiso dejar San José a María.

¿Acaso no tenía motivo San José para sospechar de María? Pues lo evidente era que el vientre de María estaba abultado. Ante la evidencia y la no comprensión de las cosas, ¿qué es lo que le queda al hombre justo hacer? "Y para el que es santo, aun cuando tiene motivos, suspende el juicio." Aquí tenemos algo muy importante. Para el predicador, el que una persona no entienda algo, aun y cuando tiene la evidencia ante sus ojos, debe suspender todo juicio. A la suspensión de juicio se le llama *epojé*. La *epojé*, es un concepto originado en la filosofía griega, utilizando principalmente por la corriente escéptica. No es que el predicador prefiera un escepticismo a una postura menos radical, pero es el caso que, desde un principio, él planteó las cosas como probabilidad, y esta suspensión de juicio al que se refiere, le parece una virtud en un justo quien no sólo es encomiable, sino recomendable.

"Porque aun teniendo motivo para sospechar, no se contento con suspender el juicio como Justo, sino que paso a determinar, creyendo lo contrario de lo que veían sus ojos. Miraba el vientre y no daba sino a la castidad de su Esposa todo el crédito".[43] Para Monterde Antillón, la evidencia empírica no es suficiente, pues los designios de Dios son más profundos y más verdaderos que lo que pueden percibir los sentidos: "no me basta el vientre que miro para borrar el juicio de que es Virgen".

Después, el predicador compara este pensamiento de San José con otro de María: "Et cogitabat quomodo fiet istud quoniam virus non cognosco". En qué pensaba María, en que cómo iba a ser madre si no conocía a varón alguno, es decir, si era virgen. Luego se pregunta el predicador en qué se asemejan ambos pensamientos: "No advierten que uno y otro pensamiento

42. Monterde, *La Mayor*, 1736.
43. *Ibidem*.

de los dos, es un solo motivo? José pensaba: porque era virgen su Esposa; y solo MARIA pensaba: porque sabia que era Virgen".[44]

Ambos consideraban lo mismo pero desde puntos de vista diferentes: "MARIA pensaba de sí, como siendo Virgen habían de concebir sus entrañas... Y señor san José no pensaba otra cosa que lo mismo: como siendo Virgen aparecía gravada en su presencia MARIA".[45] Estos pensamientos coinciden en que María es virgen y cómo ha de concebir y cómo tal parecería algo imposible. La pregunta que está en la base del pensamiento de ambos, según el predicador, es ¿cómo va a ser posible lo imposible?

Citando a Silveyra, dice el concionador de María: "Mas quiero dejar de ser Madre, aunque sea del mismo Dios, que dejar de ser un instante Virgen. Y por qué? Por no quebrantar su voto, por no faltarle a Dios un momento lo que toda su vida le prometió guardar desde la edad de tres años".[46] Así como María piensa en dejar de lado la dignidad de ser madre del Redentor por no perder la virginidad; así, José piensa en dejar de ser el esposo de María por no perder su justeza: "Miren si uno y otro pensamiento tienen el mismo motivo: MARIA por no dejar de ser Virgen; José por no dejar de ser Justo, es lo mismo que decir, que uno y otro, Joseph y MARIA por no dejar su virtud".[47] Precisamente por el cuidado de sí que tuvieron por la atención de sus virtudes ambos recibieron, una ser la madre de Cristo y el otro ser el esposo de la Virgen.

Termina su sermón Monterde Antillón asegurado que así como ambos tuvieron el mismo pensamiento, recibieron la misma respuesta: La Virgen iba a recibir al Espíritu Santo en su vientre y con esto estaba salvada su virginidad; a San José se le dijo que del mismo Espíritu iba a nacer el hijo de María. El predicador no sólo logra resolver la paradoja que se había planteado, pues desentraña la aparente contradicción, sino que lleva más allá sus conclusiones y lo compara con un pensamiento de la Virgen María. Es cierto que gracias a que su tesis era probable, pudo conseguir el asentimiento de su feligresía. Además, echa mano de la ciencia media o de los futuros condicionados. Si Dios tiene una *scientia condicionata* y si el hombre está hecho

44. Monterde, *La Mayor*, 1736.
45. *Ibidem*.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*.

a imagen y semejanza de Dios, entonces el hombre puede especular sobre lo posible y lo imposible, analizando la potencia y el acto de los hechos futuros.

Conclusiones

Como hemos visto a lo largo de estos tres sermones, la figura de San José es central. Ciertamente hay gran cantidad de literatura devocional acerca de San José, como novenas, triduos, septenarios, etc. En el caso de los sermones, los predicadores no sólo acudían a los sentimientos de la feligresía, sino a su razón a través de argumentos verosímiles. Ésa es la gran diferencia con el tipo de impresos píos. Lo que buscaban los predicadores con su discurso era persuadir a los feligreses de que aumentaran su devoción hacia San José. Para esto se valían de los tropos de la retórica, de la argumentación de la dialéctica y las metáforas de la poética.

El primero de ellos, Mansilla, presenta una suposición probable: San José fue padrino de Cristo, de los indígenas y de la Nueva España. A través de los argumentos de autoridad y etimológicos convence a los feligreses de que San José es el verdadero padrino de la Nueva España y, por tanto, el que mayor advocación debería tener. El segundo predicador, Folgar, nos presenta a un San José más amoroso que el Padre Eterno. En efecto, Folgar asegura que José el carpintero amó más Cristo que la primera persona de la Trinidad. Lo consigue a través de la especulación sobre el Evangelio. El tercer orador sagrado plantea que la santidad de José estriba precisamente en una paradoja. Basándose en los futuros condicionados, Monterde arguye que la santidad la ganó José al pensar en dejar a su futura esposa María.

En un ambiente social en el que la mayoría de los feligreses no sabía leer o escribir, lo que decía el orador sagrado en el púlpito era tomado como verdadero. La gente sencilla no leía la Biblia porque estaba en latín y la misa también. El sermón era dicho en español precisamente para que los parroquianos lo entendieran, por lo que con lo único que se quedaban era con lo que había dicho el predicador.

Si a esto le añadimos que el sermón se imprimía y era leído por otros predicadores o por feligreses que sí sabían leer y que tenían acceso a estos

documentos, podemos afirmar que fue el sermón, después de las hojas de devoción, lo que más influyó en la propagación de advocaciones y piedades. A partir de estos sermones se multiplicaron los discursos a favor de San José, por ejemplo, Juan José de Eguiara y Eguren también predicó sermones sobre San José, donde lo llama padrino ante los temblores y ángel de la guarda de Cristo.[48]

Lo que también es evidente en estas tres piezas de oratoria sagrada es que la fe de los predicadores no choca con su razón; muy al contrario, usan el entendimiento y el discurrir propio del hombre a favor del aumento de una devoción, en este caso, de San José. Mientras que las novenas religiosas buscaban mover los sentimientos del cristiano novohispano del siglo XVIII, los sermones pretendían convencerlos por medio de la razón.

Fuentes

Impresos

Folgar, Antonio Manuel de, *Competencias de Amor entre el Eterno Padre y el Señor San Joseph*, Panegyrico *que en Glorias de este Santísimo Patriarca en su propio día 19 de Marzo de 1734 en la Iglesia del Convento de Señoras Religiosas del Dulcísimo Nombre de María y San Bernardo de esta Imperial Ciudad de México*, en la Imprenta Real del Superior Gobierno a cargo de Doña María de Rivera, México, 1734.

Mansilla Antonio Fr., *Padrino de este reyno de las indias, de este invicto Rey de las Españas y de esta Primer Yglesia de las iglesias, San Joseph, Patriarca. Sermón que en las fiestas de su patrocinio que en nombre de su Majestad hizo su Virrey y capitán General en la parrochia de los Yndios, sita en al patio grande del Convento de Ntro. Padre S, Francisco de esta ciudad de México.* Imprenta de los hederos de Francisco de Lupercio, México, 1714.

48. De la Torre, "Eguiara", 1991.

Monterde y Antillón, Nicolás, *La Mayor santidad de Joseph, pensar dejar a su soberana esposa*. Panegyrico que a sus anuales cultos en su Convento de Señoras Religiosas de San Joseph de Gracia en su propio día. Imprenta de Doña María de Rivera, México, 1736.

Bibliografía

Beristaín de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano americana septentrional*, México, UNAM, 1980, Biblioteca del Claustro, Serie, Facsimilar 1, 3 tomos.

De la Torre Villar, Ernesto, "Eguiara y Eguren, Orador Sagrado", *Estudios de Historia Novohispana*, 10, México, UNAM, 1991.

Mayer Celis, Leticia, "El espíritu religioso de la Nueva España a través de las tesis de la Real y Pontifica Universidad", *Destiempos*, julio-agosto, 2008, Año 3, número 15, publicación bimestral.

Saucedo Zarco, Ma. del Carmen, "Triunfo parténico de la religiosidad criolla" en *Revista Complutense de Historia de América*, 19, Madrid, Complutense, 1993, pp. 93-107.

Vilanova Evangelista, *Historia de la teología cristiana, tomo I, De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Biblioteca Herder, Sección de Teología y filosofía, 1989.

El purgatorio individual y el estado de purgación

Atavismos medievales en la escatología novohispana de los siglos XVI y XVII

Javier Ayala Calderón*

Departamento de Historia,

DCSyH, Universidad de Guanajuato

En la escatología novohispana de los siglos XVI y XVII, las ideas con respecto al purgatorio presentan las mismas fases que las del resto del catolicismo. Esto se remonta a las contradicciones existentes desde los textos de los padres de la Iglesia (particularmente San Agustín) y las reelaboraciones que sufrieron durante la Edad Media hasta la normatividad emanada del Concilio de Trento, terminado en 1563. Tomando lo anterior en consideración, este trabajo abordará las razones por las que dentro de las historias ejemplares contadas en Nueva España aparecen contradicciones que hablan de la existencia de un purgatorio que, por un lado, se pretende situado comúnmente en el centro de la Tierra y, por otro, encontramos en ellas narraciones en donde los aparecidos se vinculan a espacios terrestres particulares sin que esto aparentemente haya provocado incomodidad entre las autoridades religiosas del momento. Determinar cuáles son esos espacios, el porqué de su elección en las historias, la función que esto desempeñaba dentro del imaginario religioso y la postura de la Iglesia católica al respecto, son asuntos que buscamos dilucidar para la mejor comprensión del fenómeno.

* Este texto es resultado de las actividades del Seminario Permanente de Investigación del Cuerpo Académico de Estudios Históricos Interdisciplinarios de la DCSyH del Campus Guanajuato, UG.

Los muertos están dormidos

Como afirma Jean-Claude Schmitt en su libro *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale* (1994),[1] es un error suponer que durante la Edad Media existió una inmutable creencia en los fantasmas.[2] Muy por el contrario, al igual que en el mundo griego, la idea de las almas en pena que vagan entre los vivos buscando alivio a sus miserias es una construcción que demoró siglos en ser aceptada y sustentada teológicamente por las elites religiosas a través de múltiples fases de rechazo, intolerancia y un largo proceso de asimilación, adaptación y transformación. Al final, impulsada por las necesidades de dichas elites, la concepción de un Más Allá que permitía el regreso de las ánimas implicó de cierta manera el re-uso cristianizado de antiguas creencias populares procedentes de diversas culturas que terminaron imponiéndose parcialmente sobre las interpretaciones cultas de esta doctrina.

En el cristianismo primitivo, surgido como una secta del judaísmo la idea de que las almas de los muertos deambularan entre los vivos nunca había tenido gran aceptación. Esto se debía en parte a la concepción judía culta de que, tras la muerte, los difuntos permanecían dormidos.[3] El mismo Jesús, al decidirse a acudir a la tumba de su primo Lázaro para resucitarlo, afirma: "Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy a despertarle".[4]

Esto implicaba, en principio, que durante la muerte el difunto permanecía ignorante y al margen de lo que ocurría entre los vivos, pues, como se dice en Eclesiastés 9.5-6: "Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Se acabaron hace tiempo su amor, su odio y sus celos, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol". Y si bien esto no indica en definitiva la

1. Hay traducción al inglés con el título de *Ghosts in the Middle Ages: The living and the Dead in Medieval Society*, que utilizaremos para este trabajo. Lo anterior genera el nuevo problema de la inequivalencia entre los términos *ghost* y *revenant*, pues *ghost* es un término que deriva del germánico *geist*, "espíritu", de semejanza relativa con nuestro actual *fantasma* (imagen de un difunto percibida por un vivo), mientras que *revenant* es literalmente alguien que regresa (del Más Allá en este caso), lo cual no siempre es sólo un espíritu dentro de la literatura germánica. Para más información al respecto véase Lecouteux, *Fantasmas*, 1999.
2. Schmitt, *Ghosts*, 1998, p. 221.
3. Acerca de la muerte como sueño en el cristianismo primitivo véase el interesante artículo de Ariés, "Conception", 1983.
4. Jn 11.11.

total inconsciencia de las almas, tal idea sí se refuerza en otros pasajes de las Escrituras, como el Salmo 146: "[cuando el hombre] exhala su aliento, retorna a su barro, ese mismo día se acaban sus planes".[5]

Esta idea iba aparejada con otra de suma importancia para el cristianismo como era la del juicio de las almas, pues si –como se sostenía– era cierto que los difuntos permanecían dormidos en espera de la segunda venida del Hijo del Hombre, entonces tenía sentido que el Juicio de Dios se verificara al final de los tiempos. En ese momento, "Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos".[6]

Pese a esto, poco a poco la antigua idea judía de un único y multitudinario juicio final fue cediendo ante el empuje de otra teoría igualmente emanada de las Escrituras, pero más cercana a las interpretaciones del cristianismo por fundamentarse, principalmente, en las palabras del propio Jesús cuando le asegura al buen ladrón que aquel mismo día estaría con él en el paraíso.[7] Esta interpretación tuvo adeptos desde los primeros tiempos del cristianismo, entre los que podemos contar a Justino Mártir (*ca.* 100/114-*ca.* 162/168), San Ireneo (*ca.* 130-*ca.* 202), Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), San Cipriano (inicios del siglo III-258), Hermas –autor de *El pastor*– (mediados del s. II), etc., quienes en sus textos hablan de una retribución inmediata después de la muerte.[8] Como puede entenderse, sin necesidad de dormir en espera del juicio, esta afirmación implicaba necesariamente que las almas estaban conscientes de sí mismas y de su entorno de tal manera que disfrutaran o sufrieran el veredicto inmediato. En una coyuntura como ésta, el juicio final, sin desaparecer en absoluto y conservando siempre un enorme peso pastoral y escatológico, obtuvo una nueva razón de ser dentro del imaginario religioso estableciéndose como una ratificación diferida, no nada más colectiva, sino también pública del juicio particular en donde los pecados de todos serían conocidos por los demás constituyéndose, así, en un motivo más de dolor y vergüenza.

5. Es verdad que podría interpretarse que esto se refiere a los planes de los vivos y no necesariamente de los muertos, pero tal lectura resultaría forzada precisamente por basarse en meras interpretaciones y no en una creencia expresada explícita y literalmente en la Biblia acerca de las actividades y los sentimientos del alma en el Más Allá.
6. Dn, 12.2.
7. Lc, 23.43.
8. Pozo, *Teología*, 1981, pp. 509-510.

Es verdad que esta conclusión no fue en absoluto automática y que aún para 1331 y 1332 el papa Juan XXII sostenía en Aviñón –basándose en textos de padres de la Iglesia– que entre la muerte y el juicio final había un tiempo de espera durante el cual las almas permanecían dormidas. Los teólogos que lo rodeaban, por su parte, afirmaban que el juicio era inmediato, y su protesta fue tan grande y poderosa, que el papa tuvo que ceder. Con este precedente, su sucesor, Benedicto XII prefirió declarar en la Constitución *Bendictus Deus*, de 1336, que:

> ... las almas de todos los santos [...] en los que no había nada que purgar al salir de este mundo [...] inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal [...] estuvieron, están y estarán en el cielo [y así mismo] las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos...[9]

En congruencia con esta nueva forma de concebir por etapas la existencia en el Más Allá, con el paso del tiempo la creencia de que los espíritus seguían teniendo conciencia tras la muerte en los diferentes sitios a los que iban como resultado de su conducta sobre la Tierra, fue volviéndose preponderante en el pensamiento cristiano y sustentó teológicamente la creencia en el purgatorio que se había ido gestando de forma paralela a ella.

Aún así, al menos desde San Agustín se aceptaba que a pesar de esta particular forma de conciencia, los muertos no participaban del conocimiento con respecto a lo que ocurría entre los vivos, ni se relacionaban con ellos,[10] mucho menos que fueran capaces de volver a la Tierra a buscarlos. Con todo, al mismo tiempo que la Iglesia sostenía esto, una enorme cantidad de historias ejemplares (*exempla*) manifestaba dichos contacto e interrelación

9. Benedicto XII, *Benedictus*, s/a, tomado el 15 de junio de 2011 de *Mercaba, web católica de formación e información*, http://www.conoze.com/doc.php?doc=999.
10. Agustín, *Cura*, 1890, pp. 548-549, tomado de http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.html el 25 de noviembre de 2009.

narradas por los mismos hombres de Iglesia que teológicamente negaban su posibilidad.

Fantasmas en el Nuevo Mundo

Como era de esperarse debido a su fuerte presencia y al arraigo en la mente de los españoles de la época, estas historias cruzarían el océano durante el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, en donde tendrían amplia difusión a raíz de la evangelización.

No obstante, entre los primeros evangelizadores de la Nueva España, los franciscanos de la primera barcada, los llamados primeros doce, hubo cierta resistencia a la enseñanza de asuntos que ellos consideraban secundarios en las creencias del cristianismo.[11] Precisamente por esto no ha faltado quien dijera que, siguiendo a los reformistas ortodoxos de la época, como Erasmo y el doctor Constantino de la Fuente, personas como el franciscano Fray Juan de Zumárraga eran más peligrosas por lo que callaban que por lo que decían.[12]

A pesar de lo anterior, si bien la *Doctrina cristiana breve* (1543) de Zumárraga, que era una copia de otra doctrina escrita por el doctor Constantino de la Fuente, no menciona ni una vez el purgatorio, las indulgencias, ni el primado del pontífice,[13] al menos en Zumárraga –como bien apunta Joaquín García Icazbalceta–, la razón de esto no parece haber sido el repudio de tales ideas, como podría haber ocurrido en el caso de De la Fuente, sino el mero deseo de irlas introduciendo posteriormente de manera paulatina para enfocarse primero en los elementos básicos del cristianismo. Al respecto, Zumárraga dice en su segundo prólogo:

> Este catecismo me pareció que cuadra más, a lo menos para esta gente y tiempo presente, y aun para unos años adelante no ternán [*sic*] necesidad de otra doctrina, y mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos ante todas cosas en la

11. Bataillon, *Erasmo*, 1982.
12. García, 1947, t. II, p. 43.
13. Menéndez, *Historia*, 1978, vol. II, p. 155.

inteligencia de nuestra fe, de los Artículos y Mandamientos, y que sepan en qué pecan, dejando los sermones de otra materia para más adelante.[14]

Junto con otros de los primeros evangelizadores, Zumárraga intentaba eliminar del cristianismo novohispano algunos abusos de los cristianos viejos y criticaba a quienes deseaban "ver por maravillas y milagros lo que creen por fe...",[15] pero nada indica que con ello intentaran introducir una fe al margen de la ortodoxia católica, sino únicamente reformarla para acercarla más al cristianismo de los primeros siglos.

Si una razón práctica puede argüirse para que los franciscanos no utilizaran masivamente la idea del purgatorio en la evangelización (pensando, por ejemplo, en las doctrinas escritas por Juan de Zumárraga y Pedro de Gante, o en obras de Andrés de Olmos, como el *Auto del Juicio Final* [1533], el *Tratado de hechicerías y sortilegios* [1553] y el *Tratado de los siete pecados mortales* [1552]), puede ser el hecho de que intentaban evitar entre los indios las posibilidades de interpretación laxa de los pecados derivada del uso de conceptos en apariencia permisivos. Era necesario hacer entender a los indios que no había opciones intermedias: o se estaba del lado de la virtud y de Dios, o del lado del pecado y el diablo. Situación reforzada, quizá por el miedo de los frailes a introducir una devoción tan parecida a la idolatría, pues, como apunta Motolinía: "[Existen tres causas primordiales para la idolatría de fabricar ídolos, y una de ellas es la] afición desordenada de los hombres cerca de sus propincos y de los difuntos, de los cuales hicieron imágenes para en ellas se consolar y rememorar la memoria, e suplir en la imagen la afición del difunto".[16]

Teniendo eso en cuenta, no nos resultará rara la dilación de la enseñanza profunda sobre el purgatorio y sus habitantes. De hecho, a pesar de las palabras de Motolinía al respecto de que los frailes les enseñaban a los indios a tener miedo de dejar pendientes sus restituciones con la amenaza de irse a abrasar al purgatorio y que por esta razón ya tenían muy entendido el concepto, a la hora de describir las experiencias preternaturales de los indios,

14. Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, 1547, citado en García, 1947, t. II, p. 42.
15. *Ibídem*.
16. Motolinía, *Memoriales*, 1971, pp. 299-300. Este razonamiento proviene de Sab 14.13.

los textos de la orden muestran un hueco que hace pensar más bien en un relativo desinterés al respecto, puesto que si bien los indios tienen visiones de viajes al más allá, sus destinos son siempre el infierno y el paraíso, nunca un lugar intermedio. Como muestra de lo anterior bastaría mencionar las historias de viajes al más allá contenidas en los *Memoriales* (1533-1535 y 1542)[17] de Motolinía y en la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (1596), que comparten estas características.[18]

Así pues, aunque los primeros franciscanos en la Nueva España conocían el purgatorio antes de Trento, las referencias a éste son muy escasas en aquella época en sus historias, aun en los momentos en los que la línea argumental de los relatos pareciera necesitarlo e incluso presentan cierta ambigüedad entre la idea de estar "en el purgatorio" como lugar o "en purgatorio" como situación. De ahí la forma indistinta en la que nos lo presenta el mismo Motolinía, punto de contacto entre el antiguo concepto del aquel término en tanto penas purgativas que podrían operar en cualquier lugar, y la nueva forma de verlo como un espacio especial de expiación:

> [Los indios prefieren restituir en vida] por no esperar en purgatorio a sus hijos y albaceas que restituyan por él.[19]

> ... varones de gran santidad leemos haber tenido necesidad y ser tenidos en purgatorio, y por eso no dejan de hacer milagros.[20]

> [Un día meditan los indios sobre el pecado,] otro día meditan la muerte; otro el juicio ansí particular como general; otro las penas del purgatorio y del infierno...[21]

Lo anterior es así porque, a pesar de que para 1493 en el Concilio de Florencia se prefería seguir hablando de una purificación a través de penas

17. Para la fecha inicial véase Edmundo O'Gorman en Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. XLVI y también *Ibídem*, pp. 64-65 nota. En cuanto a la fecha terminal, consúltese al mismo Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 387.
18. a) Mendieta, *Historia*, 1997, pp. 136-137; b) Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 140; Mendieta, *Historia*, 1997, p. 135; c) Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 140; Mendieta, *Historia*, 1997, pp. 135-136.
19. Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 132.
20. *Ibídem*, p. 186.
21. *Ibídem*, p. 161.

purgatorias para las almas y aun se veía con algún recelo el sustantivo que le daba presencia física al purgatorio, lentamente esta nueva modalidad comenzaba a imponerse dentro de los intereses doctrinales ortodoxos y las dos maneras de emplear el término estaban en uso al mismo tiempo.[22] No está de más mencionar que esto tampoco anulaba otras especulaciones acerca de espacios alternativos, como el caso del "purgatorio de amor" del que hablaba Santa Brígida en el siglo XIV y que todavía en 1536 era considerado como un lugar escatológico posible por parte de Fray Francisco Jiménez, el franciscano más joven de la primera barcada de esta orden en la Nueva España.[23]

Al descubrir la mínima frecuencia con que la idea del purgatorio aparece en sus escritos, nos damos cuenta de que Motolinía nunca lo vio como una prioridad en sus *Memoriales* y que cuando alguno de sus personajes tiene algo que ver con él, es en tanto situación y no como lugar único de castigo, justo como ocurría en los textos medievales –derivados a su vez de modelos grecorromanos como los encontrados en Plutarco, Plinio, Suetonio, etc.– donde los pecados se purgan en diferentes sitios, como son los lugares donde se cometieron los delitos, en torno de la tumba del difunto, en el interior de los cadáveres mismos, adentro de esculturas y animales, etcétera.

Particularmente ilustrativa de esta antigua forma de concebir las historias de ultratumba es la que nos entrega Motolinía acerca de ciertos españoles que tuvieron una batalla en unos llanos de Perú por culpa de su ambición de riquezas. El resultado de la batalla no se cuenta, pero el autor nos informa cómo a partir de ese momento en aquel lugar...

> ... fueron vistas lumbres algunas noches, y muy temerosas y espantosas voces como de gente trabada en batalla, que decían: "¡mueran, mueran, mátalos, mátalos, a ellos, a ellos, préndelo, llévale, no le dejes vida!", etcétera; y [...] quedó aquel lugar a donde fue la batalla tan temeroso, que aun de día no osaban pasar por allí; y los que de necesidad han de pasar parece que van como espantados y que los cabellos se les respeluznan...[24]

22. Boase, "Reina", 1972, p. 237; Le Goff, *Nacimiento*, 1989.
23. Jiménez, *Vita*, 1996, p. 249.
24. Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 234.

Con un sitio así, en donde la ira y la muerte de estas personas eran recreadas constantemente, la figura del purgatorio como lugar único y general de expiación no tenía cabida.

La única otra historia que aporta Motolinía de la vida de ultratumba es una que probablemente haya tomado de la biografía escrita por Fray Francisco Jiménez acerca del guardián de los primeros doce, Martín de Valencia. De acuerdo con ella, en el momento en el que se le traslada de una sepultura a otra más digna en el convento franciscano de Tlamanalco, su alma apareció al pie de la tumba "levantado en pie, con su hábito y cuerda, las manos compuestas metidas en las mangas y los ojos bajos".[25] El fraile penaba junto a su tumba, como era común en los espectros en la literatura medieval y (posiblemente) en las tradiciones orales del siglo XVI.

En claro contraste con estas pocas menciones de la vida en el Más Allá, una vez celebrado el Concilio de Trento y conocidas en el Nuevo Mundo sus determinaciones acerca del purgatorio, las historias al respecto se multiplicaron de manera notable. En la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta, por ejemplo, escrita entre 1571 y 1596, vamos a ver en rápida sucesión ocho sorprendentes narraciones que no aparecen en Motolinía y que, como el mismo autor explica, servían para confirmar las creencias de la fe católica y contradecir las afirmaciones de sus detractores (se entiende que con respecto a los sufragios por las ánimas) como "casos notables y ciertos".[26]

La variedad de las historias expuestas por Mendieta parece querer establecer la universalidad de las apariciones: nadie está a salvo de las penas purgatorias ni de recibir la visita de las ánimas. De esta manera, entre estas narraciones encontramos que: *1)* un indio reporta escuchar en pleno día la voz de su hija muerta, *2)* otro indio oye de noche las quejas de su mujer difunta, *3)* un fraile ya fallecido se manifiesta ante una india para decirle que ya se va al cielo, *4)* el espectro de un fraile ronda dentro de un convento en múltiples ocasiones para solicitar sufragios, *5)* al cambiar una tabla vieja de su ataúd por una nueva se oyeron ruidos de protesta en la sepultura de Fray Martín de Valencia, *6)* un muerto da un grito cuando lo entierran y luego supuestamente se presenta de noche ante un fraile, *7)* una mujer española

25. *Ibidem*, p. 186.
26. Mendieta, *Historia*, 1997, p. 143.

reporta las repetidas apariciones de un hombre ahorcado dentro de su habitación en las madrugadas para pedirle el favor de interceder por él y aclarar un pecado cometido y *8)* un "vulto" oscuro y frío (que denota con ello su momentánea suciedad, pero no un carácter infernal) acude de noche a la casa de su hijo para darle algunos consejos, pedirle el pago de una deuda y la celebración de misas.

En la mayor parte de los casos (con excepción del de Martín de Valencia, de fondo mucho más arcaico), la idea rectora es que se trata de almas de muertos que no han podido descansar en paz y que requieren sufragios para hacerlo (alguna de ellas ni siquiera sabe lo que le ocurre), por lo que, de acuerdo con los textos citados, una vez que alguien ora por su salvación, los espectros desaparecen por haber sido presuntamente encaminados hacia el cielo por la piedad de los vivos.

Algo que de inmediato llama la atención durante su lectura es que, de todos estos relatos, el único en donde se menciona de forma expresa el purgatorio es en el penúltimo y, una vez más, se hace de manera tan ambigua que vale la pena transcribir el pasaje completo:

> En la villa de Toluca (que es del marqués del Valle), una mujer española llamada Isabel Hernández, viéndose atribulada, fue a contar a su confesor, que se decía Fr. Benito de Pedroche, cómo estando acostada en su cama, había visto al amanecer un hombre colgado en su aposento, con el hábito de la misericordia. El confesor le dijo que lo conjurase si tenía ánimo para ello, y le enseñó el modo como la había de hacer. Apareciole este hombre otras dos o tres veces, hasta que un día, a la misma hora, estando ella acostada en su cama con otras mujeres, por el temor que tenía, vio la mesma visión, y lo conjuró y preguntó qué era lo que quería. El hombre le dijo quién era y como había cuatro años que había muerto en aquel mesmo aposento, y que todo aquel tiempo había que estaba *en purgatorio*, porque había levantado un falso testimonio a una doncella que quería casar un sacerdote honrado, llamado Antonio Fraile, por lo cual la doncella no se casó. Y que se había confesado de aquel pecado y tenido de él contrición; más por cuanto no le había restituido la honra, penaba todavía *en purgatorio*. Y que para muestra de la verdad que decía, que le preguntasen al Antonio Fraile si esto era así. Y que por morir fuera de México no le había vuelto la honra; que por su parte se la volviesen y le mandasen decir algunas misas, porque luego saldría *del purgatorio*, y así se las dijeron y nunca más pareció. Hízose averiguación de esto en México, y hallose se todo así, y a aquella mujer se le volvió la honra, aunque ya era casada cuando esto sucedió. No se descubre el nombre del defuncto por su honra.[27]

De nueva cuenta vemos cómo en este truculento relato aparecen las dos formas que ya veíamos en Motolinía cuando Mendieta afirma que el ánima penaba "en purgatorio" como si se tratara de una situación, pero al final logra *salir* "del purgatorio" como si fuera un sitio.

Lo que ocurre aquí es que, fuera de los ajustes hechos por la Iglesia católica para darle consistencia a su interpretación de la vida en el Más Allá, lo que para después de Trento se leía como un vagabundeo de ciertas almas fuera de su sitio común de purificación (pero siempre realizado con permisión divina), en la Edad Media constituía parte de la expiación misma: el lugar donde se estaba "en purgatorio", es decir, donde se penaba para pagar las deudas contraídas en vida, estaba vinculado al dolor de la purgación. Como prueba involuntaria de lo anterior están las reflexiones que el mismo Mendieta hace en su último relato, donde nos habla de un fraile español que se aparecía en el convento franciscano de la Asunción de Nuestra Señora en Tlaxcala: "Este fraile había morado cuando vino de España en aquel convento de Tlaxcala, donde cometería alguna falta por donde estuviese en aquel lugar haciendo penitencia y purgándola",[28] o bien el caso de Fray Martín de Valencia y la manera en la que alborotaba con ruidos en su tumba cuando le cambiaron una tabla del ataúd y se atentó contra su deseo de seguir obedeciendo *postmortem* la regla de pobreza de su orden.[29]

Curiosamente, en ningún momento de esta explosión de apariciones se habla de visiones del purgatorio ni del mecanismo empleado por las ánimas para presentarse ante los vivos abandonando aquel lugar, como sí va a ocurrir más adelante dentro del mundo barroco. De esta manera, en textos como el *Paraíso Occidental* (1683), de don Carlos de Siguenza y Góngora, en donde, sin dejar de haber gran cantidad de las típicas apariciones de ánimas que penan en sitios distintos al purgatorio único (como la historia de un albañil

27. Mendieta, *Historia*, 1997, p. 142. Las cursivas son mías.
28. *Ibidem*, p. 141.
29. *Ibidem*, p. 294.

que penaba en el Convento de Jesús María de México por haber hurtado materiales durante su construcción, o la del clérigo que padecía su purgación en la escalera y "otro lugar común" del mismo edificio),[30] encontramos cada vez más relatos en donde se realiza una asociación textual más fuerte entre ellas y dicho espacio del Más Allá.

De hecho, en uno de los relatos de don Carlos, el del clérigo que pena en las escaleras del Convento de Jesús María, el ambiente que se respira no es sólo medieval por el hecho de situar la expiación en un sitio particular y no en un purgatorio general, sino también por los detalles que lo aderezan y que tienen antecedentes en dicha época. De esta naturaleza resulta la idea de que la testigo de este caso, la madre Tomasina de San Francisco, sea tocada por la mano del clérigo y esto le provoque una terrible quemadura que arde más que el fuego de la Tierra y que le llegó "hasta las mismas entrañas". La idea de un fuego purgatorial que no sólo envuelve al ánima en pena, sino que también afecta directa o indirectamente a los testigos es un argumento de gran antigüedad dentro de los *exempla medievales* que fueron constante inspiración de la literatura religiosa novohispana. Entre los relatos que lo incluyen podemos citar al menos el contado por Orderico Vitalis en su *Historia eclesiástica* acerca del sacerdote Walchelin, a quien le fue quemado un pie al pisar el estribo de un caballo del ejército de los muertos y el rostro al ser sujetado por la mano de un alma en pena.[31]

En la literatura novohispana, el caso de la madre Tomasina no tiene nada de original, pues existe al menos otra historia que cuenta algo similar, pero en esta ocasión involucra al sacristán y terciario de la Orden de San Francisco, Francisco Pacheco en una denuncia inquisitorial de 1685.

Al igual que los ilusos, Pacheco intentaba atraer la atención de la gente para aumentar su prestigio personal (y probables beneficios económicos) por medio de declaraciones que involucraban su capacidad para tener revelaciones y visiones. Como resultado de ello, entre las noticias que tenemos acerca de sus actividades encontramos la de que hacia 1685 había visto y escuchado al ánima en pena del sacerdote Antonio de Acosta, de la Orden de Frailes Menores, que hacía poco menos de un año que había muerto.[32]

30. Sigüenza, *Paraíso*, 1995, pp. 275 y 306, respectivamente.
31. Orderico Vitalis, *Historia eclesiástica*, lib. VIII, cap. XVII, en Joynes, *Medieval*, 2006, pp. 67-73.
32. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 671, exp. 1, f. 2r.

De acuerdo con el relato que se hace al Santo Oficio, Francisco Pacheco tenía su dormitorio sobre la sacristía de la capilla de la Tercera Orden del Convento de San Francisco de la ciudad de México y a lo largo de varias jornadas había escuchado cómo tocaban la campanilla de la capilla a deshoras de la noche, "como cuando se alza o se toca a Sanctus". Intrigado por aquello, el terciario se había asomado a la tribuna que salía a la capilla sólo para encontrar a un sacerdote celebrando misa en el altar de San José, lo que, sin embargo, no parece haberlo inquietado todavía demasiado, puesto que no intentó acercarse a averiguar la identidad del sacerdote.

Pese a la notable falta de curiosidad alegada en el relato, después de que el fenómeno se repitiera durante tres o cuatro noches consecutivas, Pacheco ya no tuvo opción, pues aquella última noche, al salir una vez más a la tribuna tras escuchar la campanilla, finalmente el difunto se le acercó para pedirle que solicitara a sus albaceas 300 misas por el descanso de su alma. Es así como, junto con 100 misas que debían hacerse "en el altar de San Juan Bautista, que está en la capilla menor de la iglesia de dicho convento" y 100 que debían realizarse en la capilla de San Nicolás del Hospital Real; otras 100 debían ser cantadas en el altar de San José de la capilla de terciarios, a la que –muy convenientemente– se encontraba adscrito el presunto testigo de las apariciones, con la derrama económica que esto implicaba para su sostenimiento.[33]

Los objetivos monetarios que se vislumbran en esta declaración no eran exclusivos de Pacheco, por supuesto, pero los recursos a los que acudía para acreditar su historia, si bien no eran tampoco particularmente novedosos, sí ilustran con claridad los límites extremos a los que podían llegar las creencias de la época en cuestión de evidencias.

Que un alma en pena solicitara misas para su descanso no era nada sorprendente, pero enseguida, explícitamente para dejarle una señal de su encargo, el difunto había puesto su mano en el cuello de la capa de Fray Francisco:

> ... en la parte de la capa en el cuello de dicho Pacheco en que había puesto la mano dicho difunto Acosta había quedado estampada, como si fuera de hierro ardiendo,

33. *Idem*.

> y después que una ocasión se lo enseñaron a este declarante en la sacristía de la capilla el pedazo en que estaba dicha señal que habían cortado del cuello y estaba como le habían referido, y por algunas partes tan quemado que estaba agujerado.[34]

Conclusiones

Con todo lo anterior podemos afirmar que dentro de la literatura de los siglos XVI y XVII en Nueva España, gran cantidad de manifestaciones de ánimas ocurren en purgatorios particulares, típicos de la literatura medieval, pero que ahora eran entendidos dentro de las nuevas directrices de la Iglesia con respecto al purgatorio general. Precisamente por ello, de acuerdo con Jaime Morera (*Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, 2001), a pesar de la popularidad de los relatos de aparecidos, en toda la historia del arte novohispano no existe una sola representación pictórica de ánimas del purgatorio que las muestren vagando fuera del sitio común de purificación.[35] Y si bien esto no le parece extraño a nadie que haya estudiado la imaginería novohispana por sí sola (porque nadie puede extrañar lo que no existe), no por eso deja de llamar la atención cuando se reflexiona acerca de las varias imágenes de aparecidos que hay en Europa en los siglos previos al descubrimiento y la conquista, pero que no tienen paralelo en la Nueva España dentro de la tradición cristiana.[36]

Es posible que este desfase se deba al momento en el que surgen ambos tipos de representación y a las ideas que se tratan de apoyar en cada caso. Por un lado, aunque ya para la espiritualidad exacerbada del barroco existen textos en donde múltiples personas realizan viajes espirituales al purgatorio para redimir ánimas, es cierto también que nunca se les dio un gran crédito o, en definitiva, se les vio con recelo por lo que podría haber sido un intento por llamar la atención sobre las santidades de cada una de ellas. En cambio, a despecho de que también recalcaban cierto grado de espiritualidad en muchos de los testigos –especialmente entre los frailes y monjas–, las creencias en aparecidos estaban principalmente enfocadas a recalcar la necesidad de ofrecer

34. AGN, Inquisición, vol. 671, exp. 1, f. 2v.
35. Morera, *Pinturas*, 2001, p. 35.
36. Para ver una pequeña colección de estas representaciones recomendamos las contenidas en Schmitt, *Ghosts*, 1998.

sufragios por los muertos y, por tanto, mientras no involucraran revelaciones que sólo a Dios correspondían o significaran evidentes abusos con objetivos de beneficio personal,[37] piadosamente eran toleradas en el contexto de las afirmaciones de multitud de religiosos acerca de su posibilidad. A diferencia también de las relativamente novedosas visitas al purgatorio que tanto abundaran entre las monjas a partir del Concilio de Trento ya en el siglo XVII y pese a las modificaciones y matices que se hacían para adaptarlas a las nuevas circunstancias del imaginario católico, las historias de apariciones fantasmales y sus manifestaciones, probablemente difundidas de manera constante en un ámbito popular a partir de las homilías escuchadas en los púlpitos y de las hagiografías que, más limitadamente, circulaban en la época, procedían de modelos de mucho tiempo atrás y continuaron conservando, a medias, antiguas formas de ver el mundo y de conceptuar el Más Allá.

Fuentes

Archivos

AGN / Archivo General de la Nación, México.

Impresos

Aquino, Tomás de, *Suma de teología*, 4ª. ed., presentación por Damián Byrne (O.P.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 5 vols., 2001.

Benedicto XII, *Benedictus Deus*. Tomado el 15 de junio de 2011 de *Mercaba, web católica de formación e información*, http://www.conoze.com/doc.php?doc=999.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.

37. En los casos de los charlatanes Jhoan Pérez (AGN, Inquisición, vol. 339, exp. 56, f.418-419) y Joseph Castillo (AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, f. 87v., numeración del exp.), éstos usaban las historias de aparecidos para vanagloriarse como santos que eran buscados por las ánimas para que les sirvieran como intercesores ante Dios.

Jiménez, Francisco, *Vita fratis Martini de Valencia*, en Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNAM, 1996, pp. 221-261.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Conaculta, 2 vols., 1997.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971.

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, paleografía de texto náhuatl, versión española, introducción y notas por George Baudot, México, UNAM, 1990.

San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, en Philip Schaff *A Select Library Of The Nicene And Post-Nicene Fathers Of The Christian Church*, vol. III, On The Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises, T&T Clark, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Edimburgh, Grand Rapids, Michigan, 1890. Tomado de http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.html el 25 de noviembre de 2009.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental,* prólogo de Margarita Peña, México, Conaculta, 1995.

Bibliografía

Ariés, Philippe, "Un conception ancienne de l'au-delà" en Herman Braet y Werner Verbeke (editores), *Death in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1983, pp. 78-87.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, 2ª ed. en español corregida y aumentada, México, FCE, 1982.

Boase, T.S.R., "La reina muerte. Agonía, juicio y recuerdo" en Joan Evans (dir.), *Historia de las civilizaciones:* 6, *La baja Edad Media*, 2ª ed., Barcelona, Labor, 1972, pp. 203-244.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga*, tomo II, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1947.

Joynes, Andrew (ed.), *Medieval Ghost Stories*, Woodbridge, Suffolk, The Boydell Press, 2006.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989.

Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1999.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles,* 3ª ed., Madrid, EDICA, 1978.

Moreira y González, Jaime Ángel, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, presentación de Elisa Vargaslugo, México, FCE, 2001.

Pozo, Cándido, *Teología del Más Allá*, 2ª ed., Madrid, EDICA, 1981.

Schmitt, Jean-Claude, *Ghosts in the Middle Ages* (1ª ed. en francés, 1994), traducción de Teresa Lavender Fagas, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1998.

II
LAS IMÁGENES DE DEVOCIÓN Y SUS USOS

EVANGELIZADORES EN EL NORTE DEL OBISPADO DE MICHOACÁN Y LOS RELATOS DE LA LLEGADA DEL CRISTO DE LA CONQUISTA A LA VILLA DE SAN FELIPE

Miguel Santos Salinas Ramos
Universidad de Guanajuato-Campus León

La evangelización en el norte del obispado de Michoacán en el siglo XVI fue una labor ardua y sobre todo peligrosa, porque se desarrolló en el contexto de la guerra chichimeca. Franciscanos, agustinos y clérigos seculares llegaron a esta zona de frontera para transmitir el mensaje del Evangelio, pero se encontraron con una realidad diferente a la que había en tierras del centro de Nueva España o de la provincia de Michoacán.

Esta región al norte del río Grande (actual Lerma) estaba poblada por distintos grupos de indios chichimecas. Nómadas, cazadores y recolectores que vivían en chozas eran hábiles para el uso de la flecha y que a mediados del siglo XVI vieron cómo la región en que habían vivido por generaciones era invadida por españoles y pueblos de tradición mesoamericana, quienes ocuparon este espacio mediante la formación de estancias, la fundación de villas, la evangelización, el descubrimiento de minas de plata y la construcción del camino a Zacatecas. Es en este proceso de expansión, que significó para los chichimecas la irrupción de su forma de vida, donde se encuentran las causas que dieron origen y prolongaron por varias décadas la guerra chichimeca, estudiada ampliamente por Powell y descrita por Guillermo de Santa María.[1]

Teniendo como contexto este conflicto que perduró hasta la década de 1590, hablaré de algunos clérigos seculares y franciscanos que evangelizaron en el norte del obispado de Michoacán; en especial, me centraré en los relatos que narran la muerte de Fray Francisco Doncel y Fray Pedro de Burgos a manos de un grupo de chichimecas, acontecimiento que dio inicio

1. Powell, "Guerra",1985; Santa María, "Guerra", 2003.

al culto del Cristo de la Conquista en las villas de San Miguel y San Felipe,[2] del que dieron cuenta varios cronistas, aunque cada uno agregó elementos nuevos a su relato, ya sea para exaltar las virtudes de los frailes o para explicar el origen de dos imágenes de este Cristo localizadas, cada una, en los lugares antes señalados.

Clérigos en el norte del obispado de Michoacán

En el proceso de evangelización en el norte del obispado hubo diferentes personas que dejaron huella de su labor. Clérigos seculares como Juan Sánchez de Alanís y Alonso Espino ganaron y extendieron la jurisdicción diocesana de Michoacán hacia el norte; el primero evangelizando a los chichimecas en Xichú[3] y el segundo atendiendo a los pobladores de las minas de Guanajuato y de la villa de León desde su fundación en 1576.

Alonso Espino sabía lenguas tarasca y mexicana y fue el primer cura de la villa de León,[4] donde trabajó en la pacificación de la región hasta que murió en 1586 a manos de un grupo de chichimecas que lo atacaron en el arroyo de la Loza,[5] en el camino que comunicaba la villa de León con Silao.

El caso de Alonso Espino deberá sumarse a los de otros tantos misioneros que murieron a manos de los chichimecas en el proceso de evangelización del norte de Nueva España y en Nueva Galicia. Su labor muestra los alcances geográficos del proyecto de Iglesia diocesana de Vasco de Quiroga, en lo concerniente a la presencia y la formación de clérigos en el territorio de su jurisdicción.

2. La primera inició como pueblo fundado por fray Juan de San Miguel en la década de 1540. Se comisionó a Ángel de Villafañe para que llevara a cabo la fundación de la villa en diciembre de 1555. San Felipe se fundó el primero de enero de 1562 y se comisionó a Francisco de Velasco, hermano del virrey Luis de Velasco *el Viejo*, para que se encargara de la fundación. Archivo General de la Nación, Mercedes, vol. 4 f. 280v-287; Documentos para la historia de la villa de San Felipe, vol. único, sin foja.
3. Escribo Xichú por ser el nombre oficial, pero se debe advertir que en algunos documentos aparece como Sichú. Véase, por ejemplo, el mapa de San Miguel y San Felipe de 1580, o la carta que Fray Guillermo de Santa María escribió al prior de Yuririapúndaro en el mismo año. El mapa se puede ver en Ruiz, *Dolores*, 2004, y la carta en Santa María, *Guerra*, 2003, pp. 104, 110.
4. Relación de méritos de Alonso Espino. Archivo General de Indias, Audiencia de México, 215.
5. Jiménez, "Colonización", 1958, p. 90. Además de Espino, Jiménez Moreno menciona a Juan de Cuenca, cura en las minas de Comanja, donde le dio muerte un grupo de chichimecas en 1581.

Por su parte, Juan Sánchez de Alanís, quien fue estanciero, tuvo el cargo de teniente de alcalde mayor en la villa de San Miguel y el de Justicia en la villa de San Felipe,[6] se hizo clérigo alrededor de 1566 y evangelizó a los chichimecas en la zona de Xichú hasta su muerte, ocurrida entre 1576 y 1577.[7]

Gracias a su experiencia como evangelizador, Alanís recorrió los alrededores de Xichú de forma segura y llegó a conocer varias lenguas. El obispo de Michoacán, Antonio Morales de Molina, señaló en una relación de clérigos fechada en 1571, que Alanís conocía la lengua "otomí y chichimeca barbarísima y mexicana, anda seguro por aquella tierra entre ellos, es muy trabajosa, este buen hombre la visita y yo la anduve con harta guarda y trabajo". [8]

En la relación geográfica de Querétaro escrita en 1582, también se consignó la labor de Alanís como evangelizador de los chichimecas. Por esta relación se sabe que fue criado de Hernán Pérez de Bocanegra, participó en la fundación de Querétaro y finalizó sus años evangelizando en la zona de Xichú, al lado del franciscano Fray Juan de Maldonado.[9] Además, en la información recogida y presentada en 1597 por el guardián del convento de Xichú, cuya intención era probar que desde Michoacán había iniciado la evangelización en la zona de Río Verde y, por ende, reclamar la jurisdicción sobre ella, se menciona que Alanís acompañó a Fray Juan de San Miguel en las expediciones que hicieron hacia el norte, rumbo al Río Verde.

Para elaborar esta información interrogaron a varios vecinos de la villa de San Miguel y uno de ellos, Tomas de Espinosa, señaló que conoció a Alanís "en el pueblo de Sichú por bicario y que solía yr y bisitar a los yndios chichimecas por las estancias circunvecinas del nuevo descubrimiento del Rio Berde a leerles la lei ebangélica y a doctrinarlos, y este testigo lo save porque lo ha visto ocularmente y conoció al dicho Juan Sánchez de Alaniz".[10]

6. Para las estancias y el cargo de Justicia en San Felipe véase Archivo General de la Nación, Mercedes, vol. 2, f. 154v-155; vol. 7, f. 244-244v, tierras, vol. 5, exp. 4, f. 9v-10. Para el cargo de teniente del alcalde mayor véase Jiménez, "Colonización", 1958, p. 93.
7. Schwaller, *Partidos*, 1981, p. 285; Cruz, *Chichimecas*, 2003, p. 11.
8. "Relación de clérigos del obispado de Michoacán hecha por el obispo don Antonio Morales de Molina en 1571" en Miranda, *Don Vasco*, 1972, p. 313, apéndice VI. Las transcripciones son literales. Se conservaron los signos de puntuación como aparecen en las fuentes.
9. "Relación geográfica de Querétaro" en Wright, *Querétaro*, 1989, f. 8.
10. Carrillo, *Michoacán*, 1999, p. 191.

Los casos de Sánchez de Alanís y Alonso Espino muestran que hubo clérigos seculares evangelizando a los chichimecas y aunque no fueron los primeros en esta labor, sí participaron de manera importante al lado de franciscanos y agustinos en la pacificación de estos grupos nómadas, contribuyendo además a extender la jurisdicción del obispado de Michoacán hacia el norte, ya que a los lados lo limitaban el arzobispado de México y el obispado de Nueva Galicia.

Franciscanos en la frontera norte del obispado de Michoacán

Respecto a los franciscanos en la frontera chichimeca, y en especial en el norte del obispado de Michoacán, una figura importante fue Fray Juan de San Miguel, quien además de fundador de pueblos en la provincia de Michoacán,[11] lo es también del primitivo pueblo de San Miguel de los Chichimecas, desde donde hizo exploraciones rumbo al norte, a la región de Xichú.

De esta experiencia de fundación y evangelización quedó registro en la citada información que el guardián del convento de Xichú recogió en 1597. Èsta la conoció el cronista Beaumont, aunque sólo transcribió el testimonio de Pedro Vizcaíno, indio gobernador del pueblo de Xichú, para referir que la fundación de San Miguel era obra de Fray Juan de San Miguel.[12] Según el testimonio de Pedro Vizcaíno, Fray Juan de San Miguel estaba en Acámbaro, de donde salió al pueblo de Querétaro:

> y de allí passó trayendo consigo a este testigo y a otros muchachos y llegó al asiento donde agora es la villa de San Miguel y allí tomó posesión y hizo una iglesia de xacal y en señal de possesión vino a este pueblo de Cichú y tomó possesión de él y después de este pueblo de Cichú se volvió a San Miguel, y buelto dexó allí a este testigo y a otros muchachos que por ser pequeños no los llevó consigo y entró la tierra adentro y con él fueron algunos yndios ya grandes y fue al Rio Verde y

11. Miranda, *Fray Juan*, 1992.
12. Beaumont, *Crónica*, 1932, t. III, pp. 190-193. Carrillo, *Michoacán*, 1999, p. 159.

> anduvo toda la tierra y después se volvió a la dicha villa de San Miguel y de allí al pueblo de Acámbaro.[13]

Una vez que Fray Juan de San Miguel regresó a Acámbaro, la evangelización en la zona chichimeca tuvo continuación gracias a Fray Bernardo Cosin, quien llegó al pueblo de San Miguel como guardián y de ahí también entró en la zona del Río Verde, donde según el testimonio de Pedro Vizcaíno, "baptiço mucha gente, y de ayí a tiempo salió y volvió a su guardianía de San Miguel, y aviendo descanssado algún tiempo, volvió a entrar la tierra adentro, y vino por este pueblo de Xichú, y de aquí corrió la tierra y nunca más volvió porque dizen lo mataron los indios de guerra".[14]

Cosin salió de San Miguel para ir a evangelizar rumbo a Zacatecas. De su muerte quedó registro en las crónicas de Mendieta y Torquemada y en la obra del agustino Fray Guillermo de Santa María conocida como *Guerra de los Chichimecas*, en donde se menciona que entró en tierra chichimeca por la parte del Zaín: "que es en el camino de Zacatecas a las minas de San Martín, que aún entonces no estaban descubiertas, donde halló mucha gente, y los empezó a dotrinar y hizo iglesia y estuvo entre ellos algunos días, y al cabo un día en el altar diciendo misa le mataron".[15]

Aunado a esto, Fray Bernardo Cosin, al igual que Juan Sánchez de Alanís, participó en las declaraciones que recogieron los representantes del obispo de Michoacán durante el pleito que sostuvieron éste y el de Nueva Galicia, donde estaban en disputa la jurisdicción y el derecho a cobrar el diezmo al norte del Río Grande. Durante este pleito, los procuradores de Vasco de Quiroga, Pedro de Yepes y Álvaro Gutiérrez llegaron el 25 de enero de 1548 al pueblo de San Miguel en compañía de Antonio Godoy, quien ocupaba el cargo de justicia en los llanos de los chichimecas y tomaron declaración al franciscano Cosin, quien dijo

> haber bautizado a los chichimecas de San Miguel y haberles dado mantas y que hay entre ellos naguatlatos de lengua tarasca, los cuales este testigo ha examinado

13. Carrillo, *Michoacán*, 1999, p. 196.
14. *Ibid.*, pp. 196-197.
15. Santa María, *Guerra*, 2003, p. 220.

> y sabe que las estancias que están en esta tierra... están más cerca de la ciudad de Michoacán y su conocimiento provenía de haber caminado en esa región.[16]

A pesar de la muerte de Cosin ocurrida alrededor 1556[17] y del ataque de un grupo de chichimecas al pueblo de San Miguel[18] que casi dispersó a sus pocos pobladores, los franciscanos insistieron en la evangelización de la región, ahora tomando como base la villa de San Felipe, fundada en 1562.

Desde este lugar, los franciscanos continuaron la evangelización y establecieron un pequeño convento donde doctrinaban y congregaban a los chichimecas que llegaban en son de paz. En 1563 los franciscanos pidieron al virrey Luis de Velasco que interviniera ante el rey para que se llevara a cabo la creación de una provincia con sede en la villa de San Felipe. Para ello, el virrey en una carta[19] que dirigió al rey, señaló que los franciscanos estaban trabajando en la conversión de los chichimecas que llegaban de tierra adentro y, como parte de las tareas de evangelización, se esforzaban en aprender la lengua de los chichimecas que llegaban a San Felipe. Además, lamentaban que una vez que habían aprendido la lengua, sus superiores los mudaban de lugar y hacían llegar a nuevos evangelizadores que debían aprenderla, haciendo más difícil el proceso de adoctrinamiento y desaprovechando el conocimiento de los frailes que eran destinados a otro lugar.

La petición de los franciscanos de San Felipe no prosperó y sólo dos años después, en 1565, la custodia de San Pedro y San Pablo de Michoacán se separó de la del Santo Evangelio para erigirse en Provincia y, en ese mismo año, se determinó trasladar la curia provincial a Valladolid.[20]

El martirio de Fray Francisco Doncel y Fray Pedro de Burgos y la llegada del Cristo de la Conquista

Los franciscanos dejaron San Felipe entre 1566 y 1568 y en su lugar llegaron algunos agustinos que permanecieron en esta villa hasta 1575, cuando

16. Román, *Sociedad,* 1993, p. 199.
17. Morales, *Los franciscanos,* 2000, p. 313.
18. Santa María, *Guerra,* 2003, p. 222.
19. Carta del virrey Luis de Velasco al Rey. Archivo General de Indias. Audiencia de México, 19 R. N30.
20. Escandón, *Provincia,* 1999, p. 180.

también la abandonaron.[21] Los franciscanos entonces insistieron en la evangelización y regresaron a este lugar. Entre ellos estaban Fray Francisco Doncel y Fray Pedro de Burgos que han merecido la atención de algunos cronistas por haber sido martirizados a manos de un grupo de chichimecas en el puerto de Chamacuero,[22] suceso que forma parte de las muchas historias de frailes y misioneros muertos en el norte de la Nueva España y en la Nueva Galicia en territorio de frontera y en el contexto de la guerra.[23]

Hay diversas fuentes que narran la muerte de Doncel y Burgos. En algunas, como se verá en este trabajo, sólo se describió el martirio, pero en otras se agregó que los franciscanos llevaban una imagen de Cristo conocida como el "Cristo de la Conquista" cuyo destino se disputaban las villas de San Miguel y San Felipe.

En la información recogida por el guardián de Xichú antes citada, el tercer testigo, Melchor García, español, mayor de 50 años, vecino de la villa de San Miguel, declaró que Doncel y Burgos fueron atacados "en el puerto que se dize de Chamacuero en un arroio que sale de la sierra los mataron los yndios chichimecos, y este testigo lo sabe porque los ayudó a mortajar y se alló al socorro, que fueron este testigo y otras personas desta villa y los truxeron a enterrar a esta villa de San Miguel".[24]

Similar información brindaron los testigos Francisco de Ávila, Tomás de Espinosa y Juan Marroquín, vecinos de San Miguel, quienes también ayudaron a amortajar y enterrar a Doncel y Burgos en esa villa. Estos testigos coincidieron en que los franciscanos iban a San Felipe, pero no señalaron la fecha posible del ataque y, algo muy importante, aunque recogieron los cuerpos de los frailes, ninguno mencionó que llevaran alguna escultura o imagen de Cristo para depositarla en San Felipe, imagen que sí incluyeron en sus relatos los cronistas La Rea y Félix de Espinosa al describir este martirio, de lo que se hablará más adelante.

21. Carrillo, *Introducción,* 2003, p. 88. Entre los agustinos estaba Fray Guillermo de Santa María.
22. Chamacuero actualmente se llama Comonfort y se ubica en el este del estado de Guanajuato.
23. Sobre este tema remito al lector a los trabajos de McCarty, *Los franciscanos,* 1962; Morales, *Los franciscano,* 2000 y Román, *Sociedad,* 1993.
24. Carrillo, *Michoacán,* 1999, p. 186.

Otra fuente que describe este pasaje es la *Historia Eclesiástica Indiana* de Fray Gerónimo de Mendieta, terminada de escribir en 1597.[25] Mendieta tampoco hizo mención de alguna imagen que llevaran estos franciscanos y describió el ataque con las siguientes palabras

> Fray Francisco Doncel vino a esta provincia de Andalucia, donde tomó el hábito de religión. Con no ser antiguo en la tierra, ni de mucha edad, por sus méritos y suficiencia lo hicieron guardián del convento de la villa de San Felipe, que es poblada de españoles en la provincia de Michuacán. Sucedió que ovo de venir a la ciudad de México a tratar ciertos negocios con el virrey D. Martín Enriquez. Concluidos los negocios, y volviendo para su monasterio, llegó a la villa de Salaya, donde tomó en su compañía a Fr. Pedro de Burgos, sacerdote anciano y siervo de Dios, que poco antes se había mudado de esta provincia del Santo Evangelio (a do tomó el hábito) a aquella de Michuacán, con celo de ayudar a la conversión de los infieles, que todavía perseveran en aquellas fronteras (porque en esta provincia todo está allanado y puesto en estilo de cristiandad). Partieron estos religiosos ambos juntos de la dicha villa de Salaya para la de S. Miguel, y al pasar de un portuzuelo que llaman de Chamacuero, dieron sobre ellos unos indios chichimecos infieles, de los que aborrecen el nombre cristiano, y con mucha crueldad los mataron con flechas. Sabido por los españoles vecinos de la villa de San Miguel, fueron por sus cuerpos y los enterraron en su iglesia.[26]

Pedro de Burgos había estado en la provincia del Santo Evangelio y según una lista de frailes de esa provincia, elaborada por el mismo Mendieta en 1570, tenía 50 años, era confesor de españoles y de indios en la lengua mexicana.[27] Por la información de la *Historia eclesiástica* sabemos que estos frailes venían de Celaya y que el martirio sucedió en tiempos del virrey Martín Enríquez de Almansa, quien gobernó de 1568 a 1580, y si tenemos en cuenta que los franciscanos regresaron a San Felipe hasta que los agustinos la

25. Rubial, *Estudio*, 2002, p. 46.
26. Mendieta, *Historia*, 1945, lib. V, parte II, cap. VIII. Mendieta terminó de escribir la mayor parte de su obra en 1597, pero recopiló información desde la década de 1570. El texto lo publicó Joaquín García Icazbalceta hasta 1870. Sobre la vida y los escritos de Mendieta. Véase el estudio introductorio de Antonio Rubial a esta obra, en la edición de 2002, publicada por Conaculta.
27. Esta lista fue elaborada por Mendieta en 1570, para Juan de Ovando, visitador del Consejo de Indias. Publicada por Berthe, *Los franciscanos*, 1994, p. 288.

abandonaron en 1575,[28] entonces la muerte de estos frailes ocurrió entre los años de 1575 a 1580.

Mendieta tampoco mencionó que los franciscanos llevaran alguna imagen de Cristo y añadió que el objetivo del viaje de Doncel fue tratar asuntos con el virrey en la ciudad de México. Esta información la copió Fray Juan de Torquemada para incluirla en su *Monarquía Indiana*, publicada en 1615, en la que tampoco hay mención alguna de una posible imagen de Cristo.[29]

Una fuente más que señala el lugar del martirio es el mapa de San Miguel y San Felipe, elaborado alrededor de 1580. Como señala Ruiz Guadalajara, este mapa pudo acompañar a la relación geográfica de la alcaldía mayor de San Miguel, documento que hasta la fecha no se ha encontrado o quizá se perdió definitivamente.[30] Lo que sí podemos señalar es que el territorio dibujado en este mapa coincide de manera precisa con la jurisdicción de la alcaldía mayor de San Miguel en 1580.

Uno de los muchos detalles que contiene el mapa es la representación de la muerte de Doncel y Burgos. El pintor supo del martirio y se refirió a él dibujando dos cabezas de franciscanos en la zona del puerto de Chamacuero, donde ocurrieron los hechos. Plasmó solamente las cabezas ensangrentadas, pero no los cuerpos, aunque los relatos no señalan que hayan sido degollados. Además, cerca de las cabezas dibujó a un chichimeca colgado y a un español a caballo, con una lanza en la mano. Aunque las glosas del mapa no dan mayores datos sobre este martirio, probablemente el chichimeca representa a los indios que mataron a los frailes y cuyo castigo fue la horca, mientas que el español puede representar a la autoridad que llevó a cabo la ejecución.

Hasta ahora ninguna de estas fuentes menciona que los frailes llevaran alguna imagen de Cristo. Fue Fray Alonso de la Rea (1639) quien incluyó en su *Crónica de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán*, la existencia de una imagen que los franciscanos llevaban a San Felipe. La

28. Carrillo, *Introducción*, 2003, p. 88.
29. Torquemada, *Monarquía*, 1944, t. III, lib. XXI, cap. VIII, pp. 623-625. Después de la muerte de Mendieta, un discípulo suyo mandó hacer dos copias de su obra y una de ellas llegó a manos de Torquemada, quien la incluyó en la *Monarquía Indiana*. Rubial, *Estudio*, 2002, p. 46.
30. Ruiz, *Dolores*, 2004, p. 126. El mapa está en la Real Academia de la Historia de Madrid.

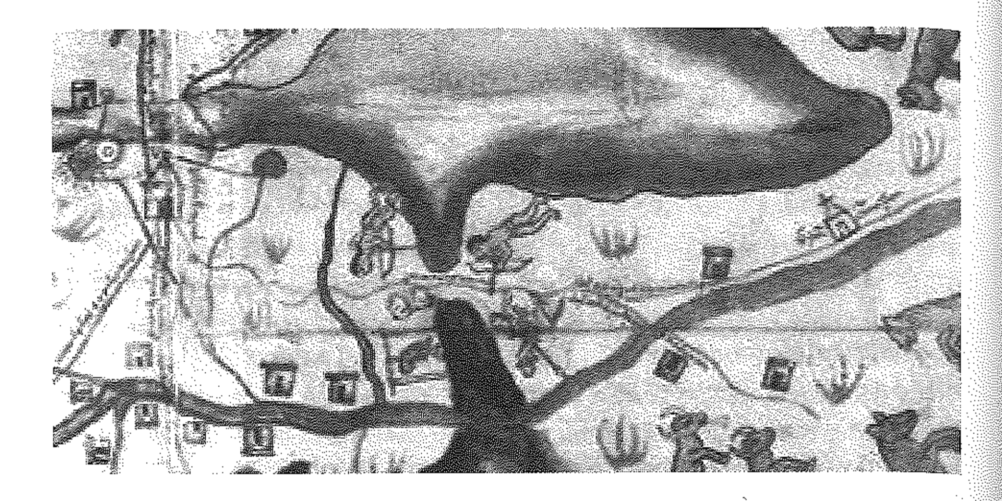


Figura 1. Detalle del mapa de San Miguel y San Felipe que representa la muerte de Doncel y Burgos.

Rea exaltó las virtudes de estos frailes al describir su martirio y señaló que Doncel era

> religioso observantísimo y gran ministro de aquesta primer iglesia, y por eso pudo conservarse en aquel puesto, frontera de chichimecas... Viendo pues, el siervo de Dios que el dechado de su predicación era Cristo crucificado y que aquel convento no lo tenía, trató de ir en persona con su compañero fray Pedro Burgense a Mechoacan.[31]

La Rea da por hecho que Doncel era compañero de Burgos en San Felipe y que ambos iban a Michoacán. Sin embargo, como señala Mendieta, Burgos estaba en Celaya y se incorporó al viaje de Doncel cuando éste

31. La Rea, *Crónica*, 1996, lib III, cap. I, pp. 211-212.En 1637, La Rea fue nombrado cronista de la provincia de Michoacán y en atención a una orden del comisario general de Indias, escribió su obra. El 4 de mayo de 1639, Fray Cristóbal Vaz, comisario del Santo Oficio y ministro de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, dio licencia para que se imprimiera, lo que ocurrió hasta 1643. La Rea, *Crónica*, 1996, pp. 32, 52-60.

regresaba a San Felipe y no antes. Además, La Rea consideró que el motivo del viaje era ir por una imagen de Cristo a Michoacán y no a México a tratar asuntos con el virrey, como apuntó Mendieta. Se convence de esto porque el Cristo que llevaban los frailes era, según La Rea, de los que se hacían en esa provincia. Convencido entonces, narró el martirio de la siguiente forma

> Yendo pues con la hechura y con escolta de soldados para defender algún asalto [y] no profanasen el santo cristo, sino que seguros le llevasen a colocar a su convento, bajando por el puerto de Chamacuero, dos leguas de la villa de San Miguel, en un arroyo muy profundo que baja de unas serranías, salieron de emboscada muchos chichimecos con arco y flecha dando voces y alaridos y embistiendo a los dos religiosos los soldados se retiraron, dividieron y apartaron, cual suele el montón plebeyo a la furia del toro agarrochado y haciendo la presa en los dos corderos, hallaron al padre Doncel hincado de rodillas con el cristo en las manos predicándoles su doctrina y al compañero, ni más ni menos, a su lado; y como lobos voraces y tigres de Hircania, los hicieron pedazos, siendo su inocente sangre alimento de su furor, quedando Doncel muerto, abrazado con el cristo de rodillas y su compañero un poco apartado.[32]

Según La Rea, uno de los escoltas que acompañaban a los frailes logró escapar y llegó herido hasta San Miguel, donde avisó del ataque antes de morir. Este cronista señaló que el beneficiado y algunos pobladores del lugar fueron a recoger los cuerpos y los encontraron hechos pedazos. El cuerpo de Doncel estaba a los pies de la imagen de Cristo y Pedro de Burgos a un lado. Posteriormente agregó que pusieron los cuerpos

> en unas andas, los llevaron con grande acompañamiento y al santo cristo, rubricado con la sangre de sus siervos, le llevó el beneficiado en sus manos. Llegados a la villa de San Miguel dieron sepultura a los cuerpos con sumo gozo de su república y al santo cristo lo remitieron a la villa de San Felipe, donde está hoy con suma veneración.[33]

32. *Ibidem*, p. 212.
33. *Idem*.

Un dato que no aporta La Rea es la fecha probable del ataque, sino que citó a Fray Francisco Gonzaga, ministro general de la Orden,[34] quien a su vez señaló que Doncel iba a la ciudad de México a tratar asuntos con el virrey Enríquez de Almansa. La Rea lo contradijo en cuanto al lugar de donde venían los frailes, pero no dijo nada respecto a la fecha posible del martirio.

La Rea, a diferencia de Mendieta, describió con mayor detalle el ataque y lo hizo porque su intención era destacar la condición de mártires de sus compañeros de Orden y de provincia. También dio por hecho que los frailes fueron a Michoacán por una imagen de Cristo crucificado a la que Doncel tenía devoción. Así, al agregar en su relato la existencia de una imagen que ninguna otra fuente había incluido, La Rea construyó y ofreció al lector una explicación del origen de esta imagen y de su llegada a la villa de San Felipe.

En la obra de La Rea se exaltan las virtudes y proezas de los frailes que, sabiendo su destino, lo aceptaron y no huyeron al martirio, sino que lo enfrentaron con devoción y, ante el peligro, se hincaron y comenzaron a predicar a los chichimecas. Para La Rea, los franciscanos fueron como corderos que dieron la vida por el Evangelio y cuyo destino estaba ligado con el de la imagen, a tal grado que quedó bañada por la sangre de Doncel. En el relato, la devoción de este franciscano lo llevó por una imagen, pero esa misma devoción también le dio el martirio fundando así el culto al Cristo de la Conquista.

La Rea entonces supo de la existencia de la imagen y la incorporó a su versión del martirio, pero, al hacerlo, comprometió su relato y se vio obligado a elaborar una explicación. Para ello encontró una salida, una solución al atribuir el origen de la imagen a la devoción que Doncel tenía al Cristo crucificado. Todavía en el siglo XVIII, el franciscano Fray Isidro Félix de Espinosa (1679-1755) reelaboró la crónica de este martirio. Espinosa coincidió con La Rea en que el ataque que ocurrió durante el gobierno de Enríquez de Almansa y agregó que Doncel fue elegido en uno de los capítulos provinciales como guardián del Convento de San Felipe, pero Espinosa, siguiendo

34. Una obra previa a la *Crónica* de La Rea es la *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo*, de Fray Diego Muñoz, escrita para cumplir con una demanda de información de Fray Francisco Gonzaga, ministro general de la Orden, quien a partir de los informes recibidos escribió *De origine et progressio seraphicae religionis franciscanae*. Es a Gonzaga a quien contradice La Rea. La Rea, *Crónica*, 1996, p. 35.

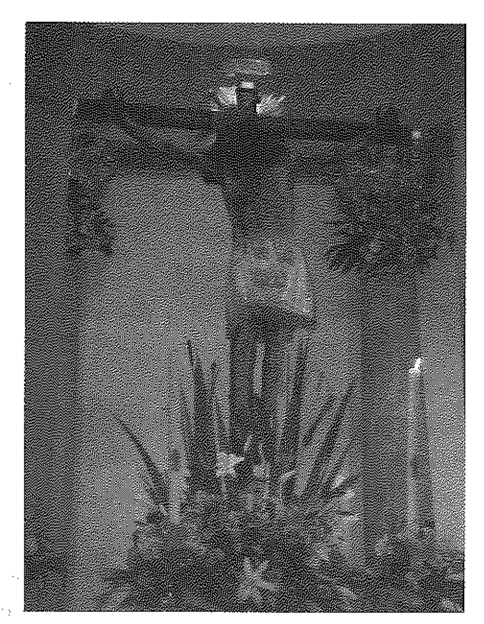


Figura 2. Cristo de la Conquista en la parroquia de San Felipe Apóstol. San Felipe, Gto. Fotografía de Miguel Santos.

a Torquemada y a Gonzaga, señaló que Doncel fue a la ciudad de México a tratar asuntos con el virrey y no a Michoacán, y en su camino de regreso llegó al convento de Celaya.[35]

Hasta aquí no hay mayor novedad; sin embargo, Espinosa agregó a su versión la existencia de dos imágenes de Cristo que llevaban los frailes martirizados. Espinosa llegó a esta conclusión después de haber visto en la parroquia de San Miguel la imagen de un Cristo al que se le tiene devoción y que, según la tradición local, era el mismo que llevaban Doncel y Burgos.[36] No obstante, surge la duda del porqué esta imagen que tenía como destino San Felipe, se había quedado en San Miguel.

Ante el problema de la existencia de dos imágenes de Cristo con el mismo nombre y con origen similar, localizadas en dos lugares que afirmaban tener la imagen original, Espinosa encontró la siguiente solución:

35. Espinosa, *Crónica*, 1945, lib. III, cap. X, pp. 308-312.
36. *Ibídem*.

> Procuré saber de los ancianos cual de los Crucifijos era el que transportaron los benditos padres, pues siendo uno solo, como supone la crónica, no era razón se privase de tan devota imagen al convento para donde era destinado. Para solución de esta duda encontré salida en que los antiguos de San Felipe y San Miguel aseguran haber sabido de sus antepasados, que fueron dos los crucifijos, y que éstos los remitió el Emperador Carlos V desde la Europa para las villas de San Miguel y San Felipe recién fundadas, como lo había hecho en otras muchas poblaciones de las Indias, con esto pueden quedar en su pacífica posesión los de una villa y otra villa.[37]

Espinosa incluyó en el relato la existencia de dos imágenes de Cristo, pero al hacerlo, al igual que La Rea, se vio comprometido a explicar su origen. Ante la disputa entre ambas villas por ver quién tenía la imagen original, Espinosa construyó una solución al agregar que eran dos las imágenes que llevaban los franciscanos y no una como menciona La Rea.

El texto de Espinosa, aunque es tardío (1751),[38] incluyó dos elementos nuevos a esta historia: la existencia de dos imágenes de Cristo y el vínculo de éstas con Carlos V. Al hacerlo, dotó a la imagen de prestigio y de un reconocimiento mayor al que tenía al haber sido bañada por la sangre de Doncel. Para Espinosa, entonces, no bastó el martirio de Doncel ni la explicación de La Rea, sino que dio crédito a los pobladores de San Miguel para encontrar una explicación satisfactoria del porqué en esta villa estaba el Cristo que debía ser remitido a San Felipe.

La crónica de Espinosa tiene más de siglo y medio de distancia respecto a los acontecimientos (1575-1580) y por lo menos un siglo respecto a la crónica de La Rea (publicada en 1643) y, aunque la utiliza como una fuente, finalmente le dio mayor crédito a la tradición oral local representada en los ancianos a los que preguntó por el origen de las imágenes. De esta forma explicó la existencia de dos imágenes de Cristo y salió del problema al quedar satisfecho con esta solución, a pesar del anacronismo que hay ello, ya que Carlos V murió en 1558 y no pudo remitir las imágenes para las villas, no al menos para San Felipe, porque ésta se fundó hasta 1562.

37. *Ibídem*, p. 312.
38. Escandón, *Provincia*, 1999, p. 2.

En 1862, al describir José Guadalupe Romero la villa de San Felipe repitió algunos datos sobre el martirio siguiendo la información de La Rea. Romero dio por hecho que Doncel fue nombrado cura de San Felipe por Vasco de Quiroga y que salió de esa villa acompañado de Fray Pedro de Burgos con destino a Michoacán, a donde iban en busca de una imagen de Cristo para depositarla en su convento. Este autor no modificó el relato del martirio; sin embargo, incluyó en su versión la figura de Vasco de Quiroga.[39]

La obra de Romero recogió elementos de la versión de La Rea y, a su vez, influyó en la reelaboración de nuevos relatos del martirio. Así, a principios del siglo XX, se mandó hacer en la parroquia de San Felipe la siguiente pintura,[40] que representa la muerte de Doncel y Burgos, y que ha influido en la construcción de la identidad y de un "orgullo" local de algunos pobladores de San Felipe. A los costados de la imagen se escribió un texto –basado en las obras de La Rea y Romero– en el que se agregaron elementos al relato del martirio, con intención de enaltecer o dar mayor prestigio a la imagen del Cristo de la Conquista. El texto es el siguiente:

> RECIEN ERIGIDO ESTE CURATO, SU PRIMER PARROCO, FRAY FRANCISCO DONCEL SE PROPUSO TRAER AL SANTO CRSITO DE LA CONQUISTA. LA ESCULTURA LA HIZO [en] EL AÑO DE 1570, POR ORDEN DE DON VASCO DE QUIROGA, PRIMER OBISPO DE MICHOACÁN, EL ARTIFICE BARCELONÉS, MATÍAS DE LA CERDA. ESTA DEVOTA IMAGEN PRESIDIO LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE ESTE PUEBLO, POR ESO SIMBOLIZA SU FE . ES LA OBRA HUMANA MAS ANTIGUA DE LA CIUDAD Y LA RELIQUIA MAS VALIOSA DE LA PARROQUIA.[41]

Como se puede ver, se incluyeron elementos al relato pero son anacrónicos. Doncel no fue el primer párroco ni el primer evangelizador de este lugar, ya que antes de él estuvieron varios agustinos. También, San Felipe se erigió como doctrina y no como parroquia, porque en la administración eclesiástica estuvo al cuidado de los franciscanos al menos desde 1563. Además, en el texto inscrito en la pared de la parroquia se menciona que la escultura

39. Romero, *Noticias*, 1992, p. 120.
40. No se sabe quién mandó hacer la pintura, ni encontré datos del artista, pero se le atribuye a Antonio Segoviano (1879-1957), pintor de la ciudad de León, Guanajuato, quien estuvo activo durante la primera mitad del siglo XX.
41. La transcripción es literal, salvo el corchete. Se conservan las mayúsculas y la puntuación.

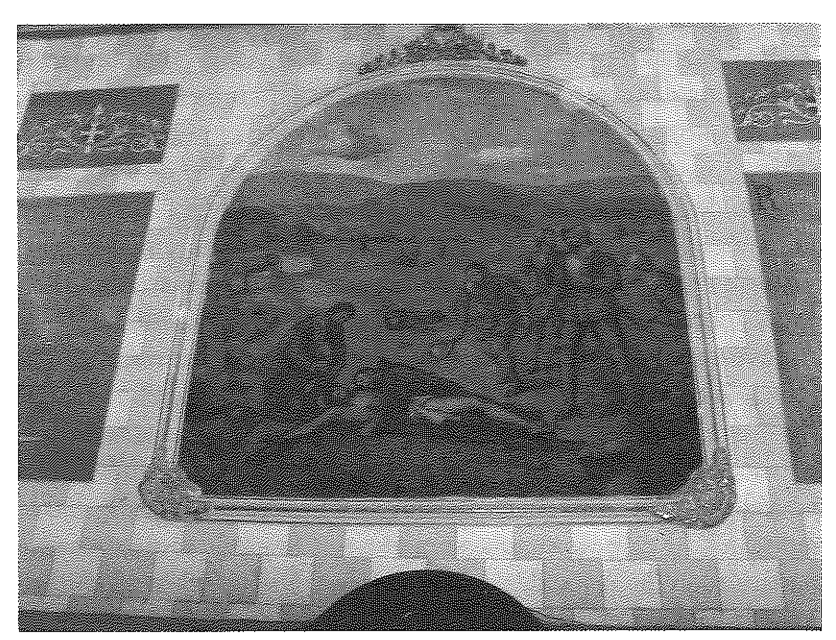


Figura 3. Pintura del martirio de Doncel y Burgos. Parroquia de San Felipe Apóstol. San Felipe, Gto. Fotografía de Miguel Santos.

de Cristo fue mandada a hacer por Vasco de Quiroga en 1570, pero esto es un error, ya que Quiroga murió en 1565[42] y no pudo mandar a hacer la imagen en el año inscrito en esta fuente. Igualmente, otro error está en las fechas que no coinciden, pues Doncel no estaba en San Felipe en el año que señala esta versión, sino que llegó a este lugar después de 1575 cuando lo abandonaron los agustinos, por ello, aunque la imagen fuera hecha en Michoacán, no se la dio Quiroga a Doncel y no tenía como destino San Felipe.

Conclusiones

La versión del martirio escrita y representada en las paredes de la parroquia de San Felipe, ha servido para que algunos pobladores de esta localidad

42. Miranda, *Don Vasco*, 1972, p. 189. Quiroga otorgó su testamento el 24 de enero de 1565.

se enorgullezcan, porque al incluir a un personaje histórico de la talla de Quiroga, se le dio mayores prestigio y relevancia a esta imagen y, por ello, al lugar donde se halla depositada. Vemos entones que no bastó con narrar la muerte de los franciscanos, sino que se vinculó a las imágenes con Carlos V y con Vasco de Quiroga para darles más prestigio. Así, aunque hay anacronismos, esto muestra un uso de las imágenes y una reelaboración de los relatos que han forjado la memoria histórica de ambos pueblos.

Como se puede ver, los diferentes relatos que remiten al martirio franciscano y a la llegada de la imagen del Cristo de la Conquista han variado al paso de los años y, sobre todo, por los intereses de quienes los han elaborado, ya sea con la intención de engrandecer la labor franciscana o exaltar el orgullo local. Los relatos se fueron elaborando a partir de las anteriores fuentes, iniciando con la crónica de Mendieta y, aunque hay variantes en ellos, han mantenido el recuerdo del martirio y ofrecen una explicación del origen de las imágenes de Cristo.

Aunque el recuerdo ha contribuido a mantener un orgullo local y a fortalecer una identidad entre sí, en el caso de San Felipe, la devoción y fiesta del Cristo de la Conquista pasa, por un momento de crisis que amenaza con desaparecerla, ya que las autoridades municipales y eclesiásticas han afectado el desarrollo de esta fiesta con acciones, tales como: las autoridades municipales no brindan apoyo ni difusión para realizar esta celebración, pero sí lo hacen para promover turística y comercialmente la fiesta de San Miguel Arcángel, que se ha tornado en el principal festejo de San Felipe, incluso más importante que su fundación y ha desplazado la fiesta del Cristo de la Conquista a un segundo plano.[43] Por su parte, las autoridades eclesiásticas realizaban confirmaciones el 6 de agosto para festejar al Cristo de la Conquista, por lo que acudían personas de la ciudad y los alrededores a la parroquia; sin embargo, desde hace algunos años, las confirmaciones se realizan en otras fechas, haciendo que disminuya el flujo de personas y que

43. Las autoridades municipales de San Felipe apoyan el desarrollo de la fiesta de San Miguel Arcángel que se realiza en la última semana de septiembre, mediante difusión y permisos para usar los espacios públicos. Además, el 28 y el 29 de septiembre son días de asueto en la ciudad y el ayuntamiento aprovecha la llegada de feligreses para celebrar la Feria de la Alfarería, donde promueven el turismo religioso, el comercio y las artesanías locales. Este tipo de apoyo no se destina a la fiesta del Cristo de la Conquista que dura sólo un día y, como ejemplo de ello, en el año 2011 no tuvo difusión alguna, ni fue necesario cerrar calles o destinar recursos para esta celebración.

la tradición de esta fiesta pierda relevancia para la mayoría de los actuales pobladores de San Felipe.

Fuentes

Archivos

Archivo General de Indias
- Audiencia de México, 215. Relación de méritos de Alonso Espino.
- Audiencia de México, 19 R. N30. Carta del virrey Luis de Velasco al Rey.

Archivo General de la Nación
- Mercedes, vol. 2 f. 154v-155; vol. 4 f. 280v-287; vol. 7 f. 244-244v.
- Tierras, vol. 5 exp. 4 f. 9v-10.
- Documentos para la historia de la villa de San Felipe, vol. único, sin foja.

Impresos

Beaumont, Fray Pablo de la Purísima Concepción, OFM, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Archivo General de la Nación, 1932.

Espinosa, Fray Isidro Félix de, OFM, *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Apuntes bio-bibliográficos de Nicolás León, prólogo de José Ignacio Dávila Garbi, México, Editorial Santiago, 1945.

Mendieta, Fray Gerónimo de, OFM, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

Rea, Fray Alonso de la, OFM, *Crónica de la oden de N. Seráfico P.S. Francisco provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 1996.

"Relación geográfica de Querétaro" en David Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989, pp. 93-219.

Santa María, Fray Guillermo de, OSA, *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 2a. ed., Edición crítica, introducción, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis, 2003.

Torquemada, Fray Juan de, OFM, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944.

Bibliografía

Berthe, Jean Pierre, "Los franciscanos en 1570" en *Estudios de historia de la Nueva España. De Sevilla a Manila*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1994, pp. 255-295.

Carrillo Cázares, Alberto, "Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Río Verde. La información dada por el guardián del Sichú Fray Francisco Martínez de Jesús en 1597" en *Estudios michoacanos* VIII, 1999, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 159-200.

_____ "Estudio introductorio" en Fray Guillermo de Santa María OSA, *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 2a. ed., Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luís, 2003, pp. 29-102.

Cruz Rangel, José Antonio, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII*, Archivo General de la Nación, México, 2003.

Escandón Bolaños, Patricia, "La provincia franciscana de Michoacán en el Siglo XVII", tesis de doctorado en Historia, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Jiménez Moreno, Wigberto, "La colonización y evangelización de Guanajuato en el Siglo XVI" en *Estudios de Historia colonial*, México, INAH, 1958, pp. 63-94.

McCarty, Kieran R., "Los franciscanos y la frontera chichimeca" en *Historia mexicana*, vol. XI, núm. 3, enero-marzo, 1962, México, El Colegio de México, pp. 321-360.

Miranda Godínez, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimax, 1972.

_____ "Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban" en *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 52, 1992, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 225-238.

Morales, Francisco, "Los franciscanos y la frontera chichimeca. Experiencias, actitudes e ideas sobre la paz y la guerra en el territorio de frontera" en Alberto Carrillo Cázares (coord.), *La guerra y la paz: tradiciones y contradicciones de nuestra cultura*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 309-324.

Powell, Phillip W., *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Román Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y evangelización en el Nueva Galicia durante el siglo XVI*, México, INAH/El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.

Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la historia y estadística del obispado de Michoacán*, Guanajuato, Archivo Histórico del Estado de Guanajuato, 1992.

Rubial, Antonio, "Estudio preliminar" en *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Conaculta, 2002, pp. 15-52.

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, *Dolores antes de la independencia*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis/CIESAS, 2004.

Schwaller, John Frederick, *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*, México, INAH, 1981.

EL MALLKU, LA HUACA Y EL CRISTO

Acerca del santuario del Señor de Quillacas (Oruro-Bolivia)[1]

Pablo Quisbert Condori
Instituto de Estudios Bolivianos (IEB)
La Paz-Bolivia

Entre los distintos santuarios cristianos del territorio boliviano, uno de los más renombrados es el del Señor de Quillacas, centro de peregrinación ubicado al sur del lago Poopó en el departamento de Oruro, que celebra su fiesta principal el 14 de septiembre, día dedicado en el santoral católico a la Exaltación de la Santa Cruz.[2]

Sin embargo, a pesar de su fama, poco se conoce acerca de la historia del santuario y del surgimiento de su advocación. Por ello, a lo largo de este trabajo se abordarán cuatro aspectos puntuales: en primer lugar, el milagro que dio origen al culto del Señor de Quillacas, representado en la imagen de un Cristo crucificado. En segundo lugar, la importancia de Hátun Quillacas, el sitio donde tuvo lugar este episodio y se construyó la iglesia en la que se venera la imagen. En tercer lugar, la relación entre las huacas, o lugares sagrados prehispánicos, existentes en torno al santuario y el linaje de los señores aymaras, o mallkus, Colque Guarachi. Y, finalmente, la elección de la advocación de la Exaltación de la Cruz para el Señor de Quillacas, que consideramos que está relacionada con la historia de los miembros de este linaje y su participación en algunos episodios de gran importancia durante el siglo XVI.

1. Una versión inicial de este trabajo se presentó en el VIII Congreso Internacional de Etnohistoria celebrado en Sucre del 26 al 29 de junio de 2011. Agradezco a Verónica Cereceda y Tristan Platt su lectura atenta del trabajo, y a Thérèse Bouysse y Ximena Medinaceli sus valiosos comentarios y sugerencias. Asimismo, va un agradecimiento especial al doctor Rafael Castañeda García quien, muy gentilmente, me invitó a participar en este volumen. Finalmente, deseo agradecer la atención especial y las informaciones que me fueron proporcionadas por don Luciano Jallaza, cuidador del templo, durante mi estancia en el Santuario de Quillacas.
2. Por Ley 2979 de 10 de febrero de 2005, se declaró Patrimonio Cultural de la Nación al templo colonial del Santuario de Quillacas. Asimismo, la ley 3705 de 5 de julio de 2007 declaró Patrimonio Oral, Cultural y Religioso de Bolivia, la fiesta del Señor de Quillacas.

La leyenda del milagro

Es difícil hacer la datación del milagro que dio origen al surgimiento de la advocación del Señor de Quillacas, tanto porque existen diversas versiones de éste, como porque en los diversos relatos se percibe el cruce de distintas temporalidades. Así, si bien la mayor parte de las versiones orales sitúa el milagro alrededor del año 1600 o en algún momento del siglo XVII, en su enunciado, como se verá más adelante, se incluyen personajes y elementos que parecen corresponder a otras épocas. De todas las versiones, usamos como relato base, la síntesis hecha por Francisco Gil García:

> Cuenta la leyenda que en algún momento entre los siglos XVI y XVII un grupo de arrieros cruzaba los parajes de Belén, cerca del pueblo de Sevaruyo... Entre ellos iba un argentino que llevaba sus mulas a vender o a la feria de Huari o a la de Potosí, según versiones. A la noche se pusieron a beber, quedándose dormidos a cuenta de la borrachera. A la mañana siguiente, cuando este arriero argentino despertó se encontró solo, abandonado por sus compañeros y sin rastro de sus mulas. Temiendo lo peor se puso a buscar sus animales, y al no encontrarlos, presa de la desesperación, rompió a llorar. Al rato reparó en la presencia de un anciano de barba blanca que lo observaba sentado en unas peñas cercanas. "No llores más –le dijo– y busca tu recua detrás del cerro". Así lo hizo, y encontró sus mulas paciendo tranquilas donde le había indicado el anciano. El arriero volvió para darle las gracias, pero en las peñas no encontró sino una cruz con la imagen de Cristo, a cuyos pies estaban las ropas y la chuspa del anciano. Lo llevó todo al cercano pueblo de Quillacas y siguió su camino.[3]

3. Gil García, "Casa", 2010, pp. 261-262. La fecha de 1600 le fue proporcionada a Virginia Sáenz por dos autoridades indígenas o mallkus de Quillacas. Sáenz, *Symbolic*, 2006, p. 74. Un monumento metálico, en forma de libro, ubicado en la plaza del pueblo, cuenta el milagro de la siguiente manera: "En el siglo XVII, un comerciante argentino iba a la feria internacional con cierto número de mulos; el Gaucho cansado decidió descansar, al despertar se sorprendió de que su recua había desaparecido. Desesperado buscó los alrededores subiendo al cerro San Juan Mallcu para divisar; afligido, lloró al ver que todo había perdido. Al bajar se encontró conun ancianito que le dijo 'no llores ¡hijo mío!, a la vuelta encontrarás lo que buscas', obedeció el afligido, con sorpresa vio a sus mulos junto a un arroyo, cuando retornó para agradecerle, encontró una imagen de Cristo Crucificado, pensó que era un milagro. Años más tarde y junto a los pobladores construyeron el Santuario al Cristo de Quillacas, hoy Santuario de Quillacas".

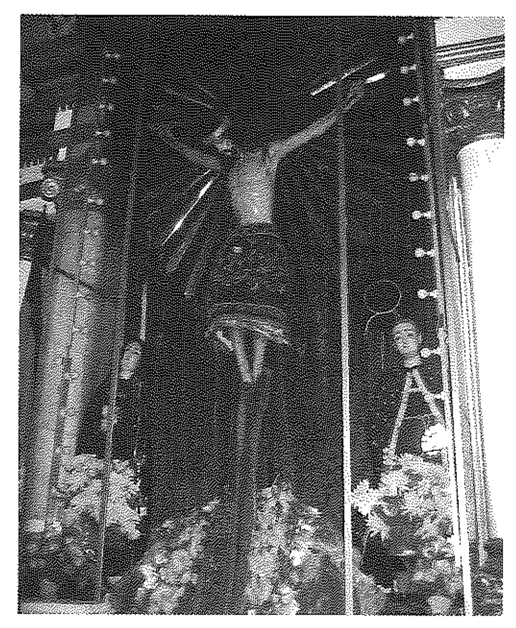


Figura 1. El Señor de Quillacas (fotografía de P. Quisbert, 2012).

Ahora bien, un primer elemento que llama la atención es que el protagonista del relato es un extranjero, en todo caso, un foráneo. Asimismo, si la tradición dice que el milagro ocurrió en el siglo XVII, la referencia al "argentino" resultaría anacrónica, pues Argentina no existía aún como país. Parece que la mención al "argentino" está haciendo referencia a procesos del siglo XIX, cuando el pueblo de Quillacas se volvió un punto importante en la ruta que unía Oruro con las provincias del norte argentino, de donde se traían mulas y se vendían en la famosa feria de Huari; precisamente, el pueblo hacia el que se dirigía el protagonista del milagro para vender sus mulas. Pedro Aniceto Blanco se refería a esa feria en los siguientes términos:

> Exceptuando las dos semanas siguientes a la de Pascua, este pueblo es completamente desolado. Es durante estas dos semanas, que en él tiene lugar la gran feria anual, la más notable de la República, por la enorme afluencia de gente que va a ella, no solo de todos los demás centros bolivianos, sino también de la Argentina,

> Chile y el Perú y se efectúan transacciones comerciales que alcanzan a sumas colosales. El principal negocio en esa feria, es el de arrías traídas de la Argentina y donde los arrieros bolivianos y peruanos, como también los propietarios de fundos rústicos, son los mayores compradores de ellas.[4]

Actualmente, Argentina desempeña un papel especial en el culto al Señor de Quillacas, pues a pesar de que la frontera se halla a cientos de kilómetros de distancia, gran número de devotos procedente de ese país asiste a la fiesta; tanto, que en el altar de la iglesia y junto a la bandera boliviana se halla la bandera argentina. Igualmente, como lo demuestran diversos trabajos, el Señor de Quillacas parece haberse convertido en una advocación muy popular en algunas provincias del norte argentino.[5]

Sin embargo, tanto la devoción al Señor de Quillacas, como el circuito comercial que unía las provincias del norte argentino con el altiplano boliviano son más antiguos, pues se remontan al periodo colonial. De hecho, la imagen del Cristo crucificado que se venera en el pueblo, realizada en la técnica del maguey con tela encolada, ha sido datada por los técnicos bolivianos de patrimonio como perteneciente al siglo XVIII.[6] De alguna manera, el propio relato del milagro encubre los orígenes del culto a la imagen, pues salvo la mención de los "tiempos coloniales", el resto de la narrativa parece quedarse anclado en el siglo XIX. De ahí que sea necesario analizar otros elementos, como el lugar donde tuvo lugar el milagro y se construyó el santuario.

El lugar del santuario: Hátun Quillacas

El lugar donde ocurrió el milagro y se halla la iglesia dedicada a la imagen de Cristo Crucificado, el actual pueblo de Santuario de Quillacas, era nada menos que la antigua Hátun Quillacas, la capital del antiguo reino o señorío

4. Blanco, *Diccionario*, 1904, pp. 45-46.
5. A manera de ejemplo véase el artículo de Juan Guzmán, "Encuadre", 2009, pp. 91-106.
6. Agradezco la gentileza de la licenciada Lupe Meneses, jefa de la Unidad de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Culturas de Bolivia, por haberme facilitado esta información.

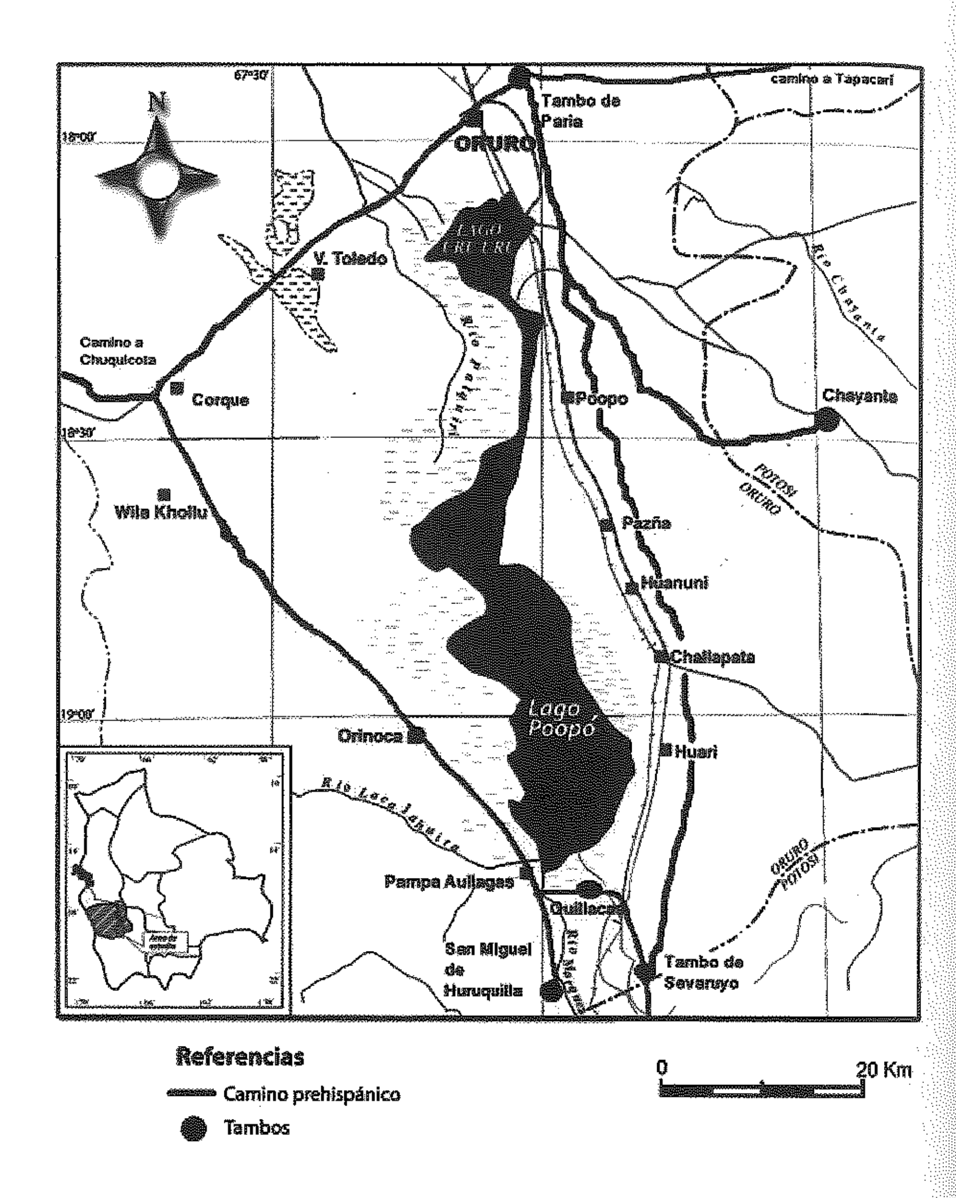
quillaca-asanaque; una federación de pueblos entre los que estaban los quillacas, asanaques, sevaruyos, aracapis, aullagas y uruquillas y que en tiempos anteriores a la conquista española ocupaban los territorios al sur del lago Poopó.[7]

En Hátun Quillacas residieron los mallkus o señores principales de esta federación, los Colque Guarachi, y de acuerdo con su memoria dinástica allí tuvieron su "palacio". Esto último quedó reflejado en cierta iconografía, pues Teresa Gisbert logró identificar dos pinturas coloniales, una en Lima y otra en Nueva York, mandadas a realizar por sus descendientes, los caciques Fernández Guarachi de Pacajes, en las que están representados los reyes incas y que portan la siguiente leyenda:

> Otros cuentan por sus nombres desde el Diluvio hasta el primer Inga ciento y quatro Reyes por noticia de sus Quipos o Anales escritos o Firmados con ñudos [*sic*] en hilos de varios colores. Uno de ellos el mejor [*sic*] por su grandeza y azañas fue APO GUARACHI antecedente [*sic*] dependiente de los Ingas. Dominó desde el desaguadero hasta Charcas tuvo su Palacio en Hatun Quillacas.[8]

Las prospecciones arqueológicas realizadas por Marcos Michel y Pilar Lima en la actual población de Santuario de Quillacas confirman la importancia del lugar y muestran una continuidad en la ocupación del sitio a lo largo de la etapa prehispánica;[9] siendo relevantes las evidencias en torno a su ocupación durante el periodo Intermedio Tardío o de Desarrollos Regionales (1000 d.C.-1460 d.C.), cuando Hátun Quillacas fue la cabecera o capital del señorío quillaca-asanaque, y durante la dominación del Imperio Incaico u Horizonte Tardío (1470 d.C.-1538 d. C.), cuando se estableció en la población un importante centro administrativo imperial, por donde pasaba, asimismo, el gran camino incaico o *Capaq Ñan.*[10]

7. Espinoza, "Confederación", 2003, pp. 79-195. El termino *hátun*, proviene del quechua y significa "grande".
8. Gisbert, "Curacas", 1992, p. 60.
9. Michel, *Patrones*, 2008, pp. 88-89. Lima, "Interculturalidad", 2008, pp. 131-144.
10. Michel, *Patrones*, 2008, pp. 170 y 172.



Mapa 1. Quillacas y los caminos incas (mapa proporcionado por Marcos Michel).

Las huacas y los mallkus

Al margen de su papel político y administrativo, Hátun Quillacas fue también un importante sitio religioso prehispánico. La actual población y el santuario están ubicados en medio de dos cerros, que fueron evidentemente unas importantes *huacas*, o lugares sagrados, y que ahora llevan los nombres de Santa Bárbara y San Juan Mallku. En la tradición oral, los dos cerros son el fogón que Tunupa, una deidad femenina cuya antigüedad se remonta a tiempos anteriores a los incas, habría hecho para cocinar en su largo camino por el altiplano.[11] Ramiro Molina, quien recogió diversas versiones de este relato, afirma que la saga de la Tunupa transcurre en el espacio geográfico y ritual correspondiente a la antigua federación quillaca-asanaque, lo cual parece muy acertado.[12]

Dejamos para otra ocasión, la reflexión acerca del papel que tiene en esta geografía ritual el cerro Santa Bárbara. Aunque ya se sabe que Santa Bárbara está vinculada con los rayos; lo que la hace cercana al apóstol Santiago pero también a Tata Porco, la gran deidad prehispánica a la que rendían veneración los indios de la federación quillaca-asanaque, junto con las demás "siete naciones" de Charcas y uno de cuyos atributos era precisamente el rayo.[13] Por ahora nos concentraremos en el cerro San Juan Mallku, en cuyas inmediaciones, según todas las versiones, tuvo lugar la aparición del Cristo milagroso y donde, actualmente, está el calvario del Señor de Quillacas. Durante la fiesta, y tras haber visitado la iglesia en la que se halla la imagen, los devotos recorren las distintas estaciones de este calvario hasta llegar a la cima, donde hay una pequeña capilla en la que se celebra una serie de rituales de devoción al Cristo.

El cerro parece haber sido utilizado con fines religiosos desde épocas muy antiguas y Pilar Lima sugiere que habría sido resacralizado y reutilizado por los incas, pues se han hallado estructuras en la actual población, de un

11. "... luego de transitar por las pampas de Condo, la Tunupa decidió descansar en la localidad de Quillacas, donde se hizo un fogón para cocinar, formando así los cerros de Santa Bárbara y San Juan Mallku, donde luego se ubicaría el actual pueblo de Quillacas". Molina, *Memorias*, 2006, p. 33.
12. *Ibidem*: 23 y 35.
13. Platt, Bouysse y Harris, *Qaraqara*, 2006, pp. 60 y 137. Una imagen de Santa Bárbara se conserva aún en la iglesia del pueblo de Quillacas.



Figura 2. El pueblo de Quillacas con el cerro San Juan Mallku (fotografía de P. Quisbert, 2012).

centro administrativo incaico vinculado, aparentemente, con el santuario.[14] Esto sería una prueba más de la alianza que los incas establecieron con los miembros de la federación quillaca-asanaque y confirmaron de nueva cuenta a los señores principales de esta federación, los Colque Guarachi, en su calidad de elite dirigente a quienes se les otorgó, asimismo, una serie de privilegios.[15]

Ahora bien, la identificación de este cerro se torna muy sugerente, puesto que el nombre San Juan Mallku hace referencia tanto a uno o varios santos cristianos, a un nombre propio, a la autoridad en lengua aymara, pues Ludovico Bertonio define *Mallco* como "cacique o señor de vasallos";[16] así como a los cerros en tanto divinidades.[17]

En cuanto al nombre del santo cristiano San Juan, puede corresponder tanto a San Juan Bautista como a San Juan Evangelista. Lo más probable

14. Lima, "Interculturalidad", 2008, p. 135.
15. Abercrombie, *Caminos*, 2006, pp. 219-221. Los Colque Guarachi reivindicarán el haber recibido regalos de ropa y joyería de parte del inca y privilegios como utilizar "andas" para sus desplazamientos y poseer indios de servicio.
16. Bertonio, *Vocabulario*, 1984 [1612], p. 212.
17. En la actualidad, los cerros sagrados son conocidos, también, como *Mallkus*.

es que se trate de este último, pues en la actualidad, en la iglesia del pueblo de Quillacas se conservan unas pinturas, de clara factura colonial, de los cuatro evangelistas.[18]

En todo caso, Juan fue el nombre que eligió Guarachi II, el *Hunu Mallku* o Gran Señor de la federación quillaca-asanaque durante la conquista española cuando decidió hacerse cristiano,[19] y que se destacaría como un efectivo colaborador de las huestes españolas en la conquista del territorio de Charcas y durante las guerras civiles del Perú, apoyando siempre la causa del rey y a los capitanes realistas, tanto durante la sublevación de Gonzalo Pizarro entre 1544-1548 como durante la de Francisco Hernández Girón entre 1553-1555.[20]

Juan sería, asimismo, el nombre que adoptarían dos de sus sucesores, su hijo Juan Colque Guarachi, *El grande* en la memoria dinástica, y su nieto llamado también Juan Colque Guarachi y que fue conocido por los españoles como *El mozo*. La importancia que el nombre de Juan tuvo para el linaje de los Colque Guarachi queda confirmada en el testamento de don Francisco Visalla, hijo de Juan Guarache, por tanto, hermano de don Juan Colque Guarachi *El grande* y a quien sucedió como cacique principal de los quillacas y asanaques a fines de 1583.[21] En este documento, otorgado en la ciudad de La Plata el 26 de agosto de 1610, Visalla declaró lo siguiente:

> ...mando que mi cuerpo sea sepultado en la capilla de San Joan que tengo en la iglesia del pueblo y repartimiento de Atun Quillaca, y si mi fallecimiento acaeciere

18. Para ser más exactos, hay que decir que sólo se conservan tres de las pinturas: las correspondientes a San Mateo, San Marcos y San Lucas. La existencia de la cuarta pintura, la de San Juan Evangelista, no se pone en duda, puesto que aún se conserva el espacio en blanco donde había estado colocada.
19. La mayor parte de los testigos de la información de méritos de su hijo Juan Colque Guarachi dice que el bautizo de Guarachi tuvo lugar en Chuquisaca, aunque uno afirma que lo bautizó un fraile mercedario en los Quillacas. Espinoza, "Confederación", 2003, pp. 157 y 169.
20. *Ibidem*: 106-113.
21. La línea de sucesión del cacicazgo principal de los quillacas y asanaques desde la llegada de los españoles hasta las primeras décadas del siglo XVII es la siguiente: el primer cacique cristiano fue Juan Guarachi, quien murió por 1560; le sucedería su hijo don Juan Colque Guarachi *el Grande*, quien ejerció el gobierno por más de 20 años; él moriría a fines de 1583, siendo enterrado en la parroquia de San Bernardo de la Villa Imperial de Potosí. Su sucesor fue su hermano, don Francisco Visalla, quien hizo testamento en La Plata en agosto de 1610. A la muerte de éste, el cacicazgo sería asumido, completamente, por su sobrino don Juan Colque Guarachi *el mozo*, hijo de don Juan Colque Guarachi *El grande*, quien ya venía ejerciendo distintas funciones, sobre todo en la mita de Potosí. Colque Guarachi *El mozo* moriría en 1628 en la provincia de Tarapacá, mientras buscaba a los indios huidos de la mita.

> en esta ciudad o en la Villa de Potosí o en otra cualquier parte, se depositen mis guesos en la iglesia parroquial más cercana de do acaeciere, y de allí se trasladen y muden mis guesos a la dicha mi capilla y entierro de San Joan.[22]

El testamento habla claramente de una capilla dedicada a San Juan, perteneciente a don Francisco Visalla y suponemos que al linaje de los Colque Guarachi, que se habría encontrado en la iglesia de Hátun Quillacas. Asimismo, este noble indígena habría sido enterrado en dicha iglesia, la que tiempo después se convertiría en el Santuario del Señor de Quillacas.

Pero más sorprendente aún es que en la misma iglesia estaría sepultado uno de los miembros más importantes de la familia Colque Guarachi: el padre de don Francisco Visalla: don Juan Guarachi o Guara-chi II, el señor que colaboró con los españoles en la conquista de Charcas, pues Waldemar Espinoza afirma que al morir, por 1560, ordenó ser enterrado en la iglesia de Hátun Quillacas, dejando dispuesto, asimismo, "que si el templo de dicho pueblo fuese mudado de sitio, su cadáver también fuera trasladado al nuevo solar".[23] De confirmarse esto, habría que pensar que la capilla dedicada a San Juan que don Francisco Visalla poseía en esta iglesia, estaba destinada a recordar tanto al santo de este nombre, como al propio señor de la federación quillaca-asanaque, que fue el primero en bautizarse y adoptar la fe cristiana.

Así, y a manera de hipótesis, proponemos que el cerro y huaca que domina el pueblo de Hátun Quillacas fue identificado con el linaje de los Colque Guarachi y, ellos mismos, los tres Mallkus o señores de nombre Juan, terminaron siendo identificados con el cerro San Juan Mallku. Precisamente es en este cerro donde tuvo lugar la primera aparición milagrosa del Cristo y, como recuerdo de este episodio, pero también del vínculo estrecho que la imagen cristiana guarda con la antigua huaca prehispánica, el día de hoy puede notarse que el pedestal donde está asentado el Cristo de Quillacas es una gran roca que, según datos de nuestro informante, proviene del mismo cerro San Juan Mallku.

22. ABNB/EC Ad 1804, 82 f. 121r.
23. Espinoza, "Confederación", 2003, p. 114.

La Iglesia y la torre Mallku

Los datos expuestos muestran que la iglesia del pueblo, que luego sería el Santuario del Señor de Quillacas, está muy relacionada con el linaje de los Colque Guarachi, pues en ella existió una capilla dedicada a San Juan, propiedad de estos caciques, donde al menos dos miembros de esta familia fueron enterrados.

La iglesia de Hátun Quillacas parece haber sido construida sobre un antiguo asentamiento prehispánico.[24] Igualmente, desde los tiempos en que fue erigida, en el siglo XVI, parece no haber cambiado de lugar. Lo que sí sucedió es que pasó por una serie de intervenciones, la más importante de las cuales, y que le ha dado su actual aspecto,[25] tuvo lugar en el siglo XIX entre los años 1874-1877.[26] La magnitud de esta intervención halla su justificativo, pues fue en el siglo XIX que la devoción al Cristo de Quillacas creció en intensidad.

Así pues, el deseo del cacique Juan Guarachi, de que su cuerpo estuviera sepultado por siempre en la iglesia de su pueblo, parece que llegó a cumplirse. Ahora bien, más allá de satisfacer sus obligaciones como fieles cristianos, al ser enterrados en suelo sagrado, Juan Guarachi y su hijo, don Francisco Visalla, mostraron una decidida voluntad de quedar vinculados con el referente sagrado colonial: la Iglesia cristiana. Incluso, es muy probable que el recuerdo de los caciques Colque Guarachi guarde alguna relación con las ceremonias que aún se celebran en el Santuario de Quillacas. Un ejemplo son los rituales que tuvieron lugar los días 23 y 24 de febrero de 2012 durante las celebraciones de los carnavales, cuando se realizaron ch'allas (libaciones rituales) y ofrendas al pie de la torre de la iglesia, conocida entre los pobladores como torre Mallku.[27]

24. Ésa es la opinión del arqueólogo Marcos Michel, a quien agradezco el haber compartido conmigo los resultados de su trabajo en la región de Quillacas.
25. Teresa Gisbert define la iglesia como "un impresionante conjunto neoclásico formado por una iglesia de cruz latina cubierta de bóveda, rodeada de amplio atrio provisto de posas". Gisbert, *Iconografía*, 1994, p. 27.
26. Este acontecimiento es rememorado por una placa colocada a un costado de la portada, que lleva el siguiente texto: "Reedificada desde los cimientos por el C^{A} D^{R} J^{E} S^{S} Bozo en los años 1874-75-76 y 1877". Las dos primeras palabras abreviadas pueden estar haciendo referencia a un "Cura Doctor" de apellido Bozo que habría tenido a su cargo la parroquia de Quillacas por esos años.
27. Al igual que otras fiestas, esta festividad tuvo también su alférez, al que se denomina "alférez de la torre".



Figura 3. Iglesia de Quillacas con la Torre Mallku en primer plano (fotografía P. Quisbert, 2012).

Como lo muestran Thomas Abercrombie y Tristan Platt, la veneración a las torres de las iglesias está presente en otros lugares como Santa Bárbara de Culta en el sur de Oruro,[28] San Pedro de Macha y San Marcos de Miraflores en el norte de Potosí.[29] En los dos últimos casos, las torres tienen el papel de centro de una geografía ritual en torno al cual se articulan las capillas y los calvarios existentes en los pueblos.[30] Asimismo, las torres de las iglesias son *mallkus* porque se les asocia con la autoridad masculina; pero también porque son consideradas ellas mismas ancestros o están relacionadas con su culto, lo que parece aplicarse al caso de la torre del Santuario de Quillacas.

28. Abercrombie, *Caminos*, 2006, pp. 148 y 156. Abercrombie traduce *turri mallku* como "torre del cóndor macho", ya que la palabra *mallku* se usa también para denominar a esta ave de gran tamaño.
29. Tristan Platt habla de "Torre Mallku", "Torre Mayku" y "Turri mayku". Platt, *Guerreros*, 1996, pp. 24, 50 y 134.
30. *Ibidem*: 24.

La Exaltación de la Santa Cruz y el Cristo de Quillacas

Igualmente, la advocación cristiana a la que responde el Señor de Quillacas, que es la Exaltación de la Santa Cruz, parece estar vinculada de alguna forma con pasajes de la vida de algunos de los miembros de la familia Colque Guarachi; en particular con la de *El grande* y, en menor medida, con la de su hijo *El mozo*.

La advocación de la Exaltación de la Santa Cruz tiene su origen en un episodio ocurrido en el siglo VII. En el año 614 los persas sasánidas tomaron la ciudad de Jerusalén, destruyeron varias iglesias y se llevaron como botín la reliquia de la Cruz de Cristo que se veneraba en la ciudad. En 629, y luego de una victoriosa campaña que tuvo los ribetes de una verdadera guerra santa, los bizantinos comandados por el emperador Heraclio invadieron Persia y lograron recuperar la sagrada cruz, que fue llevada a Jerusalén por él mismo.

Este evento histórico adquirirá en la pluma de los escritores medievales, ribetes de verdadera leyenda. Así, se relata que cuando Heraclio, quien llevaba la cruz, quiso entrar a la ciudad santa por una de sus puertas, fue inmovilizado por intervención divina. Será el patriarca de Jerusalén, que acompañaba al emperador, quien anuncie a Heraclio que la pompa que exhibía no estaba acorde con la humildad y el sufrimiento de Cristo; ante este mensaje, Heraclio se despojará de sus vestiduras imperiales y llevará en hombros la Santa Cruz, hasta restituirla al lugar de donde los persas la habían tomado.

En el territorio de Charcas este episodio fue muy conocido por los sermones que predicaban los curas doctrineros y de obras hagiográficas como el *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira[31] y libros como los *Cuarenta triunfos de la Santísima Cruz* de Pedro Ordóñez;[32] lo que muestra el importante papel que tuvieron las hagiografías cristianas en la conformación de los mitos y los imaginarios andinos, algo que ya fue recalcado por Thérèse Bouysse.[33]

31. Ribadeneira, *Flos Sanctorum*, 1675, pp. 511-512.
32. Ordóñez, *Quarenta*, 1614, fs. 40r-42v.
33. Bouysse, "Empédocles", 1997, pp. 157-212.

Ahora bien, en cierta forma y salvando las distancias, don Juan *El grande*, había sido también un defensor de la cruz, al igual que el emperador Heraclio. Colque Guarachi había estado al lado de su padre durante la rebelión de Francisco Hernández Girón (1553-1555) acompañando a las tropas leales al rey; sin embargo, el episodio donde tuvo una participación destacada fue durante la gran rebelión general de 1564, rebelión poco estudiada hasta ahora, pero en la que confluyó una serie de acontecimientos, como el reinicio de hostilidades con los incas rebeldes de Vilcabamba, el levantamiento de los calchaquíes, diaguitas y chichas en el sur de Charcas y la gran rebelión de los chiriguanos, que hicieron creer a las autoridades españolas que estaban frente a un levantamiento general promovido por el inca Tito Cusi desde su refugio de Vilcabamba. Durante el transcurso de esta rebelión, los sublevados, entre los que estaban los chichas, profanaron iglesias y quemaron cruces, tal cual lo refleja una carta de la Audiencia de Charcas:

> ...y luego vino mucha gente sobre Suipacha adonde estaban algunos españoles y los padres que les doctrinaban y les hicieron huir hiriendo a uno de ellos y quemando la iglesia y las cruces y lavaban con el agua bendita sus cuerpos haciendo burla...y una parcialidad de los chichas anda también alterada con ellos.[34]

Esta misma carta menciona que uno de los líderes de los rebeldes, don Juan Calchaquí, envió mensajeros "al cacique de los charcas" y a caciques de la provincia, pidiéndoles que se sumaran al levantamiento.

En un trabajo que realizamos actualmente con Tristan Platt, se estudia la convergencia de incas, chiriguanos y otros grupos durante los sucesos de 1564-1565, así como la escisión de las poblaciones de Charcas en dos grandes arcos político-geográficos: un primero correspondiente al Charcas nuclear que permaneció fiel a la monarquía española y un arco periférico que fue el que sostuvo la rebelión. Suponemos que don Juan Colque Guarachi fue uno de los caciques que recibieron los mensajes de los rebeldes instándole a que se plegara al levantamiento. Sin embargo, tanto él como don Fernando Ayaviri Coysara, Señor de los charkas, y don Martín Alata, Señor de los

34. Carta de la Audiencia de Charcas a Su Majestad con larga relación del alzamiento de los indios diaguitas y lo obrado para su reducción. La Plata, 30 de octubre de 1564, publicada en Levillier, *Audiencia*, 1922, t. I, p. 135.

qaraqara, no sólo se negaron a unirse a la rebelión, sino que contribuyeron con tropas y recursos para reprimirla,[35] siendo las cabezas más visibles del arco territorial de Charcas que permaneció fiel a la Corona. La contribución de don Juan Colque Guarachi fue incluso más allá, pues participó en persona en la expedición que a la cabeza del veterano conquistador y encomendero Martín de Almendras se dirigió al sur para someter a los chichas en 1565. De acuerdo con los testigos de su probanza, el señor de los quillacas logró atraer con promesas a los señores de los chichas, permitiendo que fueran apresados y que los indios fueran finalmente reducidos. De hecho, don Juan Colque se atribuirá haber apresado él mismo, al cacique principal de los chichas.[36]

Asimismo, por la carta de la Audiencia de Charcas se ve que la lucha contra los rebeldes del sur tuvo connotaciones de guerra religiosa; los alzados habían destruido iglesias y quemado cruces, siguiendo en ello el ejemplo de los incas de Vilcabamba.[37] Por parte de las tropas indias-españolas leales al rey, la reconquista militar irá acompañada, asimismo, de la reconquista religiosa, pues la misma probanza de Colque Guarachi menciona que los caciques principales de los chichas tomados prisioneros, fueron llevados a la Villa Imperial de Potosí donde fueron bautizados.

Así pues, don Juan Colque Guarachi, que había sido un "soldado del rey", bien podía decir también que había sido un verdadero "guerrero de Cristo" contra los rebeldes apóstata se infieles. Y es un mérito que podría volver a reclamar casi diez años más tarde, pues don Juan Colque participó igualmente en la expedición punitiva que el virrey Francisco de Toledo organizó contra los chiriguanos en 1574. La lealtad de don Juan Colque Guarachi hacia la Corona española sólo tendría una nota desfavorable en 1582, cuando fue acusado de querer entablar una alianza con los corsarios ingleses con vistas a una sublevación, aspecto que tratamos en otro trabajo. También su hijo *El mozo* participaría en las entradas contra los chiriguanos en la década de 1580.

35. Platt, Bouysse y Harris, *Qaraqara*, 2006, p. 131.
36. Espinoza, "Confederación", 2003, p. 115. Graña, "Verdad", 2001, pp. 123-137.
37. En abril de 1565, y mientras buscaba entrevistarse con el inca Tito Cusi, el emisario español Diego Rodríguez de Figueroa, en el valle de Amaibamba, escuchó de los indios cristianos el relato de las incursiones de los incas rebeldes: "e que por menosprecio de los cristianos les quemaba las iglesias e les habían rompido las imagines y que con la cruz que tenían puesta delante de la iglesia habían quemado e cocido una oveja con ella". BNF/ESP 325 fs. 204r-218v.

No deja de llamar la atención que los principales grupos indígenas aliados de los españoles durante la rebelión de 1564-1565 y la guerra chiriguana de 1574 –los charkas, qaraqaras, quillacas y asanaques– hayan desarrollado una veneración especial a la cruz y ésta haya perdurado en el tiempo; en el caso de los charkas y qaraqaras, ellos también "guerreros de Cristo",[38] a través de los llamados *Tata Wilakrus* ("Señor Vera Cruz" o "Padre Vera Cruz" en castellano), verdaderas cruces de batalla que hoy están en capillas y calvarios en el norte de Potosí, así como la celebración de la fiesta de la Cruz el 3 de mayo;[39] en el caso de los quillacas y asanaques, por medio de la devoción al Señor de Quillacas o Cristo de la Exaltación.

Sin embargo, no hay que olvidar que tras esta veneración a la cruz cristiana persiste un importante sustrato andino. Thérèse Bouysse, con base en el memorial del franciscano Bernardino de Cárdenas, muestra que muchos indios mineros en el siglo XVII creían que el Cristo crucificado era la imagen del Cápac Ique o *Rico Señor*, una deidad prehispánica de gran antigüedad, a la que Bouysse asocia con el dios Sol.[40] Asimismo, los Tata Wilakrus del norte de Potosí son asociados con el Sol a la par que poseen ciertos "atributos diabólicos",[41] lo que daría lugar, en ambos casos, a la conformación de un Cristo Solar, concepto que también puede aplicarse al Señor de Quillacas, con la gran diferencia de que esta última imagen no parece tener atributos que pudieran considerarse diabólicos y se menciona en los relatos orales más vinculado con el cielo, con la "gloria", que con el inframundo.

38. Charkas y qaraqaras habían sido soldados del inca y tomaron parte en la conquista incaica de los territorios del actual Ecuador y del sur de Colombia. Esta cualidad guerrera se mantendría durante el periodo colonial y es rememorada en las batallas rituales o *tinkus* que se realizan hasta el día de hoy; como la que tiene lugar cada 3 de mayo en el pueblo de Macha en el norte del departamento de Potosí. Platt, *Guerreros*, 1996, pp. 68, 82 y 128.

39. "Tata Wilakrus es el nombre que se da a unas cruces de madera de grandes proporciones, pintadas de símbolos de la fertilidad, que se hospedan en los calvarios (capillas pequeñas) ubicados en las cumbres de pequeños cerros en cada vecindario… Cuando la fiesta, se las viste con un poncho y un casco de guerra, una talega de coca y un cinturón tejido (chumpi). Luego, cada cruz es cargada desde la estancia de turno a la iglesia de la parroquia en el hombro de un combatiente, en medio del grupo de guerreros locales con casco… Una vez allí, el Tata Wilakrus oirá misa y presidirá el ritual de combate (tinku) al final de la fiesta". Platt, "Perspectiva", 2010, p. 309.

40. Bouysse, "Sol", 2004, pp. 73-74.

41. Platt y Quisbert, "Huellas", 2007, p. 421, nota 78.

Propuesta

Sobre la base de todos estos datos proponemos como hipótesis que el linaje de los Colque Guarachi estuvo vinculado con el surgimiento de la devoción al Señor de Quillacas, por varias razones. En primer lugar, porque el espacio sagrado en torno al santuario, específicamente el cerro San Juan Mallku, permitió conservar la memoria de los mallkus, o señores, de los quillacas y asanaques, para luego ser el sitio de la aparición milagrosa de la imagen del Cristo y donde hasta el día de hoy se escenifica buena parte de su culto. En segundo lugar, porque la iglesia del pueblo de Hátun Quillacas, en la que se establecería el santuario del Cristo milagroso, guarda un vínculo íntimo con los Colque Guarachi, pues se ha visto que al menos dos miembros de esta familia fueron enterrados en ella. En tercer lugar, porque la advocación del Cristo de Quillacas: la Exaltación de la Santa Cruz, parece estar relacionada con la historia de vida de algunos miembros del linaje y con la imagen de "príncipes cristianos" que los caciques Colque Guarachi quisieron ofrecer de sí mismos.

Con todo, en la historia del Señor de Quillacas aún hay algunos cabos sueltos que atar; entre ellos, determinar el momento preciso en que tiene su inicio la veneración a la imagen. La tradición oral sitúa el milagro en el siglo XVII, aunque la talla del Cristo ha sido datada en el siglo XVIII. En todo caso, estamos ante una devoción que se inició en tiempos coloniales, cobrando mayor notoriedad durante el siglo XIX. La actuación del linaje de los Colque Guarachi pudo haberse dado en cualquiera de estos momentos, pues esta familia mantuvo su vínculo y su influencia sobre la población de Quillacas durante todo el periodo colonial.

Hay, finalmente, una última razón que explica el interés que los Colque Guarachi pudieron haber tenido en difundir el culto a la imagen. Hace más de dos décadas, Ramiro Molina y Rossana Barragán se preguntaban si la fragmentación de la estructura territorial y política de la antigua federación quillaca-asanaque, por efecto de la aplicación de las políticas coloniales (corregimientos, repartimientos y reducciones), había conducido, también, al debilitamiento del sentido de pertenencia a una identidad global.[42]

42. Barragán y Molina, "Señoríos", 1987, pp. 300 y 311.

Efectivamente, ello sucedió en gran medida, pues ambos autores constataron la existencia de microidentidades locales en los distintos pueblos de la región. Sin embargo, en el plano religioso subsistió cierta noción de pertenencia a una entidad territorial mucho mayor y a ello contribuyó, en gran medida, el culto al Señor de Quillacas, imagen respetada y venerada en la mayoría de los pueblos que antiguamente formaron la federación. Esto es confirmado, asimismo, por las características propias de los devotos de este Cristo; pues el día de hoy, el Señor de Quillacas es una advocación patrona de los pastores y transportistas. Recuérdese que el beneficiario del milagro es un arriero. Es, en síntesis, una imagen vinculada con un tipo de vida pastoril y con alta movilidad, características que eran las que distinguían a los miembros de la federación quillaca-asanaque, afamados pastores de ganado camélido,[43] a lo que sumarían la especialización en el arrieraje que adquirieron durante el periodo colonial.

Así, puede decirse que gracias a la imagen del Cristo y su santuario, los caciques de Quillacas lograron sobreponerse, aunque sea solamente en los planos simbólico y religioso, a la división del territorio de la federación quillaca-asanaque en varios repartimientos durante el periodo colonial, logrando mantener el sitial del antiguo pueblo de Hátun Quillacas como un importante centro de poder simbólico y ritual hasta la actualidad.

Fuentes

Archivos

ABNB Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

ABNB/EC Ad 1804, 82 Autos ante la Audiencia de Charcas entre doña Narcisa Choqueticlla Colqueguarachi Cacique y Gobernadora del repartimiento de Hatunquillacas con doña Antonia Copatiti sobre el derecho de propiedad de dicho cacicazgo.

43. Medinaceli, "Quillacas", 2008, pp. 279-301.

BNF Bibliothèque Nationale de France

BNF/ESP 325 fs. 204r-218v. Relación del camino e viaje que Diego Rodrigues hizo desde la ciudad del Cuzco a la tierra de guerra de Mango Ynga. (1565).

Impresos

Bertonio, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social CERES/Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz, 1984 [1612].

Blanco, Pedro Aniceto, *Diccionario Geográfico del Departamento de Oruro*, Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica, La Paz, 1904.

Levillier, Roberto, *Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores*, t. I, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, 1922.

Ordóñez de Cevallos, Pedro, *Quarenta trivnfos de la Santíssima Cruz de Christo Nuestro Señor y Maestro*, Impreso por Luis Sánchez, Madrid, 1614.

Ribadeneira, Pedro de, *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, Imprenta Real, Madrid, 1675.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Bolivianos IEB-ASDI-SAREC, 2006.

Barragán, Rossana y Ramiro Molina, "De los señoríos a las comunidades: el caso de Quillacas" en *Anales de la Primera Reunión Anual de Etnología RAE*, t. I, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF, 1987, pp. 299-333.

Bouysse, Thérèse, "De Empédocles a Tunupa. Evangelización, Hagiografía y Mitos" en Thérèse Bouysse (comp.), *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*, París-Lima, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997, pp. 157-212.

———, "El Sol de Adentro: Wakas y Santos en las Minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV-XVII)", *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, 2004, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 59-97.

Espinoza Soriano, Waldemar, "La confederación Quillaca-Asanaque. Siglos XV y XVI", en *Temas de Etnohistoria Boliviana*, La Paz, CIMA, 2003, pp. 79-195.

Gil García, Francisco, "De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, 2010, Universidad Complutense de Madrid, pp. 261-286.

Gisbert, Teresa, "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina" en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *500 Años de Mestizaje en los Andes*, Osaka, Museo Nacional de Etnología, 1992, pp. 52-102.

———, *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz, Fundación BHN, 1994.

Graña, Mario Julio, "La verdad asediada. Discurso de y para el poder. Escritura, institucionalización y elites indígenas surandinas. Charcas siglo XVI", *Andes*, 12, 2001, Salta, Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología/Universidad Nacional de Salta, pp. 123-137.

Guzmán, Juan Armando, "Hacia un encuadre metodológico de las actuaciones culturales/religiosas. Sobre el caso del Señor de Quillacas", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 36, 2009, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 91-106.

Lima, María del Pilar, "Interculturalidad como estrategia de control político: la relación de los Inkas con los grupos locales del sur del lago Poopó" en Claudia Rivera (ed.), *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*, La Paz, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas/Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2008, pp. 131-144.

Medinaceli, Ximena, "Los Quillacas, Potosí y la sal: formas culturales de transición de un sistema de intercambio a otro mercantil" en Pablo Cruz y Jean Vacher (eds.), *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, Sucre, Institut de Recherche pour le Développement/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008, pp. 279-301.

Michel, Marcos, "Patrones de Asentamiento Precolombino del Altiplano Boliviano: Lugares Centrales de la Región de Quillacas, Departamento de Oruro, Bolivia", tesis doctoral de la Uppsala University, 2008.

Molina Rivero, Ramiro, *De memorias e identidades. Los aymara y urus del sur de Oruro*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos/Fundación Diálogo, 2006.

Platt, Tristan, *Los Guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar, y guerra regenerativa en una doctrina. Macha (siglos XVIII-XX)*, La Paz, ASUR/Plural Editores, 1996.

———, "Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia)", *Chungará*, vol. 42, núm. 1, 2010, Arica, Universidad de Tarapacá, pp. 297-324.

———, Thérèse Bouysse, Olivia Harris, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XVI-XVII). Historia Antropológica de una confederación aymara*, La Paz, IFEA/University of Saint Andrews/Plural/IAF/FCBCB/University of London, 2006.

Platt, Tristan y Pablo Quisbert, "Tras las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo", *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, 13, 2007, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia pp. 389-428.

Sáenz, Virginia, "Symbolic and material boundaries. An archaeological genealogy of the urus of lake Poopó, Bolivia", tesis doctoral de la Uppsala University, 2006.

PRODIGIOSA Y PEREGRINA…

Imagen mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal

Sara Sánchez del Olmo
Instituto Religiones, Culturas, Modernidad
Universidad de Lausanne (Suiza)

Las imágenes han sido utilizadas a lo largo de la historia como objetos de devoción, medios de persuasión, instrumentos de información e incluso fuentes de placer, de modo que proporcionan abundantes testimonios de las diferentes formas de religión, de los conocimientos, de los valores y creencias, de los anhelos e incluso de los miedos de las sociedades del pasado. Como ha señalado Burke, las imágenes constituyen un camino privilegiado para comprender el poder que tenían las representaciones visuales en la vida política y religiosa de las culturas pretéritas.[1]

El siglo XVI marcaría en Occidente un punto de inflexión respecto a las imágenes religiosas. La Reforma Protestante había condenado esta devoción y había expulsado las imágenes de los templos, de forma que en gran parte de Europa se produjo una verdadera "crisis de la imagen sagrada".[2] La respuesta del mundo católico fue una extraordinaria eclosión de las representaciones religiosas. La Contrarreforma hizo de la imagen uno de los ejes de la creencia y, con los dictados del Concilio de Trento, ésta quedó convertida en un privilegiado vehículo de lo sagrado. A este auge contribuyó además un fenómeno coetáneo, la invención de la imprenta, que permitió su expansión a través de devocionarios y libros religiosos.

En ese contexto cobraron especial importancia las imágenes marianas. Trento reforzó la visión intercesora de la Madre de Dios y propició un

1. Burke, *Visto*, 2005, p. 17.
2. En algunas zonas, como los territorios con influencia calvinista, se produjeron no sólo estallidos de actividades iconoclastas sino incluso "iconofobia" en el sentido de un rechazo total de las imágenes. Acerca de esta cuestión véase la obra de Eire, *War*, 1989.

modelo de religiosidad en el que María ocupaba un lugar privilegiado. Se promovieron así las devociones populares –especialmente en sus vertientes pública y colectiva– y los votos locales a la Virgen se extendieron por toda la geografía católica.[3] El edicto del papa Urbano VIII en 1630 instando al reconocimiento como patrona de cada pueblo a la Virgen que se veneraba en su santuario principal, no hizo sino reforzar este proceso.[4]

En el Nuevo Mundo, la penetración del cristianismo estuvo indisolublemente ligada a la introducción de imágenes sagradas. En la Nueva España, el Primer Concilio Mexicano, anticipándose incluso a los decretos tridentinos, había favorecido su culto consciente del relevante papel que jugaba el elemento visual en un contexto marcado por la variedad y la multiplicidad lingüística. La imagen constituía un efectivo refuerzo de la palabra, pero era también, en sí misma, un objeto valioso cargado de *potentia*. Por esa razón, además de actuar como elemento de conversión y como intermediario simbólico, las propias imágenes fueron también un bien muy preciado en su materialidad.[5] Especialmente relevante fue el papel de las imágenes marianas: mediadora privilegiada entre Dios y los hombres,[6] María se había hecho presente –de la mano de los conquistadores– por medio de la palabra oral y escrita pero, sobre todo, de la imagen visual contenida en lienzos, esculturas, medallas, grabados o estandartes.[7]

La imagen sagrada hacía visible lo invisible pero, además, poseía la facultad de "mover el ánimo quieto". Como señalaba Pacheco en *El arte de la pintura*, su fin primordial era "persuadir los ombres a la piedad, i llevarlos a

3. Como ejemplo de esta situación véase la obra de Christian, *Religiosidad*, 1991, pp. 47-92.
4. *Ibídem*: p. 117.
5. Esto es especialmente evidente en el caso de las imágenes tridimensionales por su posibilidad de movilidad y, por tanto, de "expansión" y "esparcimiento" de su fuerza por medio, por ejemplo, de traslados o procesiones.
6. El culto a la Virgen se remonta a la época paleocristiana. En el Concilio de Éfeso (431 d.C.), la Virgen fue proclamada madre de Cristo e hija predilecta de Dios. Dada la escasez de datos bíblicos sobre su vida, las principales fuentes para su iconografía fueron los *Evangelios Apócrifos* y la *Leyenda Dorada*. El culto a las imágenes y reliquias marianas se desarrolló extraordinariamente a partir de los siglos V-VI d.C. En el siglo XII, este culto recibiría un notable impulso y se convertiría en un elemento fundamental dentro del cristianismo. En España, el culto mariano estuvo asociado de forma preferente al proceso de reconquista. Todo este bagaje fue trasladado a la Nueva España donde María se convertiría en pieza esencial del proceso de evangelización.
7. El propio Cortés en sus guerras de conquista enarbolaba un estandarte con una imagen de La Purísima Concepción, de modo que la imagen mariana es consustancial al propio proceso de colonización. Véase Vargaslugo, "Imágenes", 2004, pp. 67-69.

Dios" (*sic*).[8] No es extraño, pues, que las imágenes religiosas –especialmente las marianas– se revelaran como aliadas privilegiadas en el proceso de colonización de lo imaginario.

Salus Infirmorum

En el obispado de Michoacán, una de las imágenes más sobresalientes en la época virreinal fue, sin duda, la de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro cuya factura se vinculaba directamente a Vasco de Quiroga, el primer obispo de la diócesis.[9]

Tras su nombramiento, Quiroga auspició la implantación de una red de hospitales de indios en su obispado[10] y todos los centros fundados o promovidos por él quedaron con la advocación de La Concepción.[11] También el Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro[12] en cuya capilla Quiroga mandó

8. Pacheco, *Arte*, 1649, Libro I, Cap. XI, f. 143.
9. Nacido hacia 1470 en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), *Tata* Vasco desembarcó en la Nueva España en 1530 como miembro de la Segunda Audiencia novohispana. Durante ese periodo, sus actuaciones más señaladas y conocidas corresponden a la fundación de los llamados pueblos-hospitales o Repúblicas de Santa Fe, inspirados en la famosa obra de Moro, *Utopía*. La erección canónica del obispado de Michoacán se produjo en 1536, aunque Quiroga no llegaría a Tzintzuntzan hasta 1538. Allí tomaría posesión de su obispado y comenzaría su organización religiosa.
10. Sánchez del Olmo, *Los hospitales*, 2003.
11. La razón fundamental por la que muchos hospitales novohispanos recibieron la advocación de La Concepción fue para disfrutar de los mismos privilegios e indulgencias de que gozaba el hospital fundado por Cortés en México. En 1547, Vasco de Quiroga viajó a España por diversos asuntos y permaneció allí varios años; en ese tiempo conseguiría que todos los hospitales fundados en Michoacán con la advocación de La Concepción recibiesen las mismas gracias y los privilegios que el hospital cortesiano. Moreno, *Fragmentos*, 1989, Libro I, cap. XI, pp. 63 y 68.
12. Martínez Baracs ha señalado que el Hospital de Nuestra Señora de la Asunción y Santa Marta de Pátzcuaro "tuvo que cambiar su título por el de Nuestra Señora de La Concepción y Santa Marta" y que esto "debió molestar al obispo Quiroga". Señala también Martínez Baracs que la advocación de la Asunción "subordinaba explícitamente al Hospital de Santa Marta al obispado de Michoacán". Martínez, *Convivencia*, pp. 341 y 334. No compartimos del todo esas aseveraciones y nos parece más correcto apuntar, no a una obligación, sino a la voluntad de Quiroga por dotar a este hospital de la máxima protección. Como hemos mencionado, incorporar a Santa Marta la intitulación de La Concepción permitía a este hospital –como al resto de los fundados posteriormente por el obispo con este nombre– disfrutar de los mismos privilegios e indulgencias de los que gozaba el hospital fundado por Cortés en México. Por otro lado, en su *Testamento*, Quiroga se refiere a este hospital con la advocación de *Nuestra Señora de la Asunción y Santa Marta*. Moreno, *Fragmentos*, 1989, p. 221. En cuanto al vínculo establecido por Martínez Baracs entre la advocación de la Asunción y la supeditación de este hospital al obispado de Michoacán, es preciso mencionar que todos los hospitales fundados o promovidos por Quiroga

colocar una imagen de la Virgen a la que llamó *Salus Infirmorum* (Salud de los Enfermos), dado su carácter de protectora frente a la peste y otras enfermedades.[13] Fue realizada por artesanos indígenas en pasta de caña de maíz.[14]

Aunque Pátzcuaro contó a lo largo de la época virreinal con tres hospitales de indios,[15] el de Santa Marta tenía una importancia singular, ya que este centro inauguró la "política hospitalaria" del obispo.[16] Se desconoce la fecha exacta de su erección, aunque parece que ésta fue realizada una vez acaecido el traslado de la sede episcopal, hacia 1539-1540.[17] Para su fundación, Quiroga se apoyó de manera decisiva en las elites indígenas: cuando en 1538 el abulense decidió desplazar la sede del obispado de Michoacán desde Tzintzuntzan –la antigua capital del señorío tarasco– hasta Pátzcuaro, la mayor parte de la antigua nobleza indígena optó también por cambiar su emplazamiento. En el proceso de reorganización espacial, los naturales asentados en la ciudad intentaron establecerse en grupos vinculados entre

durante su etapa episcopal tuvieron la "supervisión" del obispado. Dicha supeditación no estuvo, pues, ligada específicamente a esta advocación. Véase: Sánchez del Olmo, *Los hospitales*, 2003.

13. Según Martínez Baracs, "si la imagen que hoy se venera de la Virgen de la Salud en la Basílica de Pátzcuaro fue puesta en el hospital por el obispo Quiroga hacia 1539-1540, como se suele pensar, entonces en 1554-1555 debió sencillamente cambiar su advocación mariana de la Asunción a la Inmaculada Concepción… también es posible que la Virgen de la Salud haya sido fabricada directamente como una Concepción en 1554-1555 y haya sido puesta a fines de 1555 en la iglesia del Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro, desde el comienzo con la advocación de la Concepción". Martínez, *Convivencia*, pp. 341-342. En realidad se desconoce la fecha en que fue realizada la imagen. Aunque su intitulación ha creado en ocasiones confusiones iconográficas, parece tratarse de una Inmaculada Concepción, en consonancia con la propia advocación de este hospital. Es preciso recordar, además, que en la propia tradición de la Iglesia católica, María es considerada *Salus Infirmorum* precisamente porque es *Inmaculada Concepción*.
14. Este tipo de técnica era utilizada por los tarascos en la época prehispánica para la fabricación de las imágenes de sus dioses. Los datos sobre la composición de la pasta y la propia técnica son escasos. Vasco de Quiroga encargó la realización de la imagen de la Virgen para el Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro con este material, sorprendido ante la ligereza y la plasticidad del mismo. Algunos autores mencionan al indígena Juan del Barrio como su autor. En el proceso de fabricación tenía un papel determinante un aglutinante denominado *tatzingueni*, extraído de los bulbos de las orquídeas. Una de las características más relevantes de este tipo de imágenes es su "perennidad". Algunos autores apuntan al uso de venenos extraídos de plantas, como el *Rus tóxicum*, que servía para preservar estas esculturas de la polilla y otros parásitos. Véase Estrada, *Imágenes*, San Luis Potosí, 1996, pp. 27-28 y p. 22.
15. Uno en cada uno de los tres barrios mayores que formaban el casco urbano de la ciudad, San Agustín, San Francisco y San Salvador.
16. De ese modo pueden ser interpretadas las palabras del cronista agustino Basalenque, quien diría refiriéndose a él que fue "de donde tuvieron principio todos los Hospitales de esta Provincia...". Basalenque, *Historia*, 1673, Libro I, cap. XX, fol. 102.
17. León, *El Ilmo. Señor*, 1903, p. 214.

sí, dando lugar a las parcialidades o "barrios". En un primer momento éstos habrían ostentado los nombres de los líderes de los principales linajes allí establecidos,[18] pero a su muerte, los nombres habrían sido sustituidos por las advocaciones de la Virgen o los nombres de los santos protectores.[19] En uno de esos barrios –el de San Salvador– se asentaría la mayor parte de los miembros de la elite indígena y en él precisamente fue levantado el Hospital de Santa Marta. A partir de su erección, se convertiría en uno de los centros de la vida socio-religiosa de Pátzcuaro y en un elemento imprescindible dentro del nuevo orden político.[20]

La imagen fue así ubicada en el espacio social más importante para los naturales de Pátzcuaro. Se trataba de una imagen netamente indígena, hecha por y para ellos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVII, la imagen sufriría un radical proceso de transformación física y simbólica.[21] Esa mudanza no fue sino el reflejo de los profundos cambios operados en esas fechas en la propia sociedad novohispana.

Prodigiosa y peregrina…

Como otras muchas devociones marianas, la Virgen de la Salud fue una *virgen especializada*. Su propia intitulación y su primigenia ubicación en el hospital

18. *Relación*, 1904, pp. 32-33.
19. López, *La nobleza*, 1999, p. 69.
20. Uno de los aspectos que mejor revelan la importancia alcanzada por el espacio hospitalario dentro de la vida comunitaria es la vinculación establecida entre los herederos del antiguo linaje real tarasco y el hospital de Santa Marta. Sánchez del Olmo, *Los hospitales*, 2003.
21. Este proceso quedaría plasmado en diferentes textos. Destacan la obra del jesuita Pedro Sarmiento, autor de una historia de la Virgen de la Salud publicada en la ciudad de México en 1742, así como el denominado *Zodiaco Mariano*, escrito en dos periodos diferentes por los también jesuitas Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo. La primera versión del *Zodiaco* –perteneciente a Florencia– fue escrita a finales del siglo XVII; sin embargo, su trabajo permaneció oculto hasta su "descubrimiento" por Oviedo en el siglo siguiente. Éste reescribió la obra y, no sólo corrigió el texto, sino que eliminó fragmentos que consideraba digresiones e incorporó nuevas imágenes religiosas cuyo culto no había conocido Florencia o se había fortalecido en la primera mitad del siglo XVIII. La obra sería editada, finalmente, en 1755. En el caso de la imagen que nos ocupa, ambos textos presentan, en esencia, un mismo contenido y, sobre todo, responden a una misma voluntad: la construcción de una identidad religiosa novohispana. Tanto la obra de Sarmiento, como el *Zodiaco*, "construyen" la historia de la imagen, su origen, su devoción y su transformación. Véase Sarmiento, *Breve* en Toussaint, *Pátzcuaro*, 1942, pp. 239-257 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995.

de indios nos revelan el carácter curativo y protector de esta imagen frente a la enfermedad.

Desde los inicios del proceso colonizador, las epidemias se convirtieron en uno de los problemas más importantes a los que tuvo que hacer frente la Corona. Al margen de la cuantificación, todas las fuentes coinciden en señalar que la mortalidad fue muy alta. Las crónicas, y muy especialmente las *Relaciones Geográficas* del siglo XVI referentes a Michoacán, recogen de forma explícita este problema.[22] En Pátzcuaro, los efectos de la enfermedad fueron muy graves y en poco más de 40 años se produjo la desaparición de dos tercios de los tributarios[23]. A este descenso poblacional contribuyó de forma particular la epidemia de 1576 que se prolongó hasta 1581.[24] La enfermedad no se limitó al siglo XVI, sino que a lo largo del siglo XVII continuaba siendo un grave problema que mermaba de forma progresiva la población.[25] En especial mortífera fue la epidemia de 1628 denominada la "enfermedad grande", que provocó la llegada de numerosos enfermos al Hospital de Santa Marta.[26]

En 1692, una nueva epidemia asoló a la ciudad. El 23 de agosto de dicho año hubo un eclipse. A lo largo de la Edad Moderna este tipo de fenómenos naturales de carácter excepcional fue interpretado como signo o vaticinio de una catástrofe o de sucesos inesperados que habrían de tener grandes efectos en el destino colectivo. En este caso, el eclipse fue seguido de la pobreza, la esterilidad de la tierra y, finalmente, de una grave epidemia general.[27] Tratando de conjurar tantas calamidades, el doctor Carreño[28]

22. *Relaciones*, 1987 y Percheron, "Colonización española", 1988, pp. 139-166.
23. "Relación" en *Relaciones*, 1987, p. 197 y Gerhard, *Geografía*, 1986, p. 359.
24. Martínez y Espinosa, *La vida*, 1999, p. 151. Al descenso contribuyeron también el traslado en 1580 de la capitalidad a Valladolid y los continuos procesos de congregación de la población indígena. Lo cierto es que en 1587, el gobernador y otras autoridades indígenas de la ciudad continuaban solicitando que se rebajasen los tributos dada la gran cantidad de indígenas fallecidos a causa de las enfermedades.
25. Archivo General de la Nación (México). Caminos y Calzadas, vol. 1, Expediente 1, Hojas 1-9.
26. Cuentas e inventarios de bienes del Hospital de Santa Marta en Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivos microfilmados, Serie "Michoacán", Rollo 8, Archivo Municipal de Pátzcuaro.
27. Archivo General de Indias, Audiencia de México, leg. 374, ff. 967-969 v.
28. Se trata de un personaje crucial en la vida religiosa de Pátzcuaro de finales del siglo XVII. Se desconoce su lugar de nacimiento, pero casi con toda seguridad se trató de un criollo. Ocupó cargos en las administraciones civiles y religiosas más importantes de la Nueva España: fue abogado de la Audiencia de Guatemala, obtuvo el grado de bachiller en cánones por la Real Universidad de México y obtuvo una prebenda de cánones en el Colegio de Todos Santos. Fue también clérigo presbítero y abogado de la Audiencia de México, juez provisor y vicario del obispado de Chiapas y llegó a ser nombrado catedrático de prima de cánones en la Real Universidad de San Carlos de Guatemala, aunque no lo aceptó. Conocemos también que, en contra de lo permitido, Carreño obtuvo

–cura de la ciudad de Pátzcuaro– recurrió a la "imagen de los naturales" y resolvió sacarla en procesión por las calles de la ciudad y, posteriormente, hacerle un novenario. La imagen, tras recorrer Pátzcuaro, fue devuelta a su casa, la capilla del Hospital de Santa Marta. Cuando al día siguiente, primero del novenario, iban a comenzar los rezos, se produjo un suceso portentoso: los textos refieren cómo sobre la frente de la imagen apareció una estrella. El propio Carreño fue *testigo ocular del prodigio* que fue interpretado como el preludio del fin de esta epidemia.[29] El año 1692 habría de marcar así un hito en la *potentia* atribuida a esta imagen y certificaría, en cierto sentido, el proceso de transformación de la misma iniciado –como veremos– tan sólo dos años antes.

Pero el poder curativo de la imagen no se limitaba, obviamente, a las acciones colectivas. El universo religioso contrarreformista otorgó especial importancia a los relatos de vidas ejemplares en los que la acción poderosa de la Madre de Dios se hacía presente en los cuerpos de personas comunes. Proliferaron así los textos en los que los hechos prodigiosos acontecían en el ámbito de lo cotidiano y se vinculaban a devotos próximos y reconocibles, de modo que para la comunidad resultaba más fácil imitar su fe y su piedad. Estos relatos establecían un estrecho vínculo entre las experiencias espirituales excepcionales y las imágenes, de forma que estas últimas se convertían, no sólo en un adyuvante imprescindible de la acción milagrosa, sino en una parte esencial de ésta.

En el caso novohispano, estos relatos asociados a las capacidades milagrosas de las imágenes marianas deben ser puestos en relación, no sólo con el aspecto devocional, sino también con la formación de una conciencia identitaria a partir del elemento religioso. Esta *escritura de la fe* desarrollada sobre todo a partir de la segunda mitad del año seiscientos, buscaba presentar a la Nueva España como un territorio escogido con el fin de reforzar su

las licencias necesarias para poder ejercer dos cargos incompatibles, el de clérigo presbítero y el de abogado de la Audiencia, lo que nos habla de un personaje con buenas relaciones dentro de los ámbitos de poder. Álvarez, *La Real*, 2007, pp. 204-205.

29. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 249 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 319. A lo largo de la Edad Moderna fue frecuente que la verdad de los hechos relatados estuviese vinculada, no a su verificación, sino a la autoridad del testigo que los había presenciado o a la autoridad de quien los recogía por escrito. Los hechos prodigiosos narrados en estos textos y presentados aquí, deben ser vistos y analizados desde esa perspectiva. Como bien ha señalado Durán, "la verdad en el Antiguo Régimen no equivale a la verdad moderna". Durán, *Retórica*, 2008, p. 428.

singularidad y su diferencia con respecto a la península. Sus autores fueron muy conscientes de que el culto a esas imágenes marianas nacidas o aparecidas en la Nueva España podía constituirse en uno de los símbolos de esta toma de conciencia colectiva.[30] Por esa razón, en el caso novohispano, estos textos constituyen un camino privilegiado para aproximarnos a los profundos cambios sociales que se produjeron en este territorio a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

En el caso de la Virgen de la Salud, tanto Sarmiento como el *Zodiaco* nos revelan algunas de estas experiencias religiosas extraordinarias. Ambos textos nos presentan a devotos –marcados todos ellos por el sufrimiento de la enfermedad– que fueron *liberados de esa cárcel* mediante la intervención de la imagen. Lo interesante es analizar quiénes fueron los escogidos: si en el pasado las acciones portentosas de la Virgen se habían dirigido a los naturales acogidos en el Hospital de Santa Marta,[31] ahora otros cuerpos serían los receptores de los milagros de la Virgen. El primero de ellos, el propio doctor Carreño, impulsor de la devoción a la imagen, y junto a él mujeres españolas de Pátzcuaro, como doña Gerónima de la Llana, Gerónima Sagredo y doña Rosa Rangel, que en su dolor no cesaron de invocar a Nuestra Señora de la Salud. Las tres padecían graves males físicos y, según los textos, fue la imagen la que las sanó. Éstos nos proporcionan además algunos detalles acerca de la forma en que estas mujeres fueron curadas, detalles que nos remiten a cuestiones relevantes en torno al poder y la eficacia de las imágenes: en el caso de Gerónima Sagredo bastó para curarla el mero contacto con un pañuelo que había tenido entre las manos la Virgen. En el caso de doña Gerónima de la Llana fue necesaria la presencia física de la propia imagen *auténtica y original* para hacer desaparecer las malignas fiebres que aquélla padecía. De hecho, la imagen abandonó su casa para trasladarse a la de la enferma "con mucho acompañamiento". Numerosas personas testificaron cómo –mientras doña Gerónima dormía– la imagen sudó hasta que ella despertó totalmente libre

30. Al mismo tiempo, este tipo de relatos constituyó un eficaz medio para dotar de *legitimidad histórica* a muchas de estas imágenes sustentadas hasta ese momento tan sólo por la piedad popular. Como ha señalado Cremoux, las relaciones de milagros constituyen una especie de memoria colectiva del sentimiento religioso de los devotos de la imagen. Por esa razón, a través de estos relatos pueden descubrirse ciertos vínculos personales y colectivos establecidos entre las imágenes y los fieles.
31. Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 314.

de la fiebre. Este prodigio se expandió por toda la ciudad, de modo que gran número de patzcuarenses concurrió en casa de la doliente y dio testimonio de su restablecimiento.[32] En el caso de doña Rosa Rangel, la curación se vincula a una imagen más pequeña "nacida" de la imagen original.[33]

Ambos relatos coinciden en atribuir virtudes milagrosas a la imagen pero nos presentan, además, la importancia de la transferencia física y simbólica de lo sagrado: no sólo la "imagen primaria" poseía capacidades curativas, sino que objetos comunes quedaban transformados por el mero contacto con la imagen original. Así, por un proceso de "contaminación sagrada", un simple pañuelo se convertía en un vector milagroso. Los textos revelan también el paso de la imagen desde un espacio público –aunque limitado–, como era el Hospital de Indios, al espacio privado. El ámbito doméstico quedaba así convertido en *locus sacratus*.[34] La presencia –directa o indirecta– de la salud de los enfermos servía para santificar los espacios en los que se hacía presente ahuyentando de ellos la enfermedad.[35]

Nuevas identidades para nuevos tiempos

Como hemos señalado, desde su origen la imagen había sido objeto de adoración por parte de los naturales, sin que otros grupos sociales de la ciudad se sintiesen muy atraídos por ella. Sin embargo, hacia 1680, el ya mencionado

32. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 249 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, pp. 319-320.
33. *Ibídem*: 249-250 y 320.
34. A pesar de que los ejemplos de curaciones prodigiosas presentados en el *Zodiaco* son escasos, no deja de resultar sorprendente esa "jerarquización" de la presencia divina. No disponemos de suficientes elementos para establecer si la posición social de cada una de las enfermas determinó la presencia –directa o indirecta– de la imagen en sus casas, pero no deja de resultar sorprendente que la imagen original sólo saliera de su espacio para visitar la casa de doña Jerónima de la Llana, esposa del depositario general don Manuel de las Heras. En 1683, don Manuel aparece en la documentación de archivo como síndico del convento de San Francisco y en 1699 como depositario general.
35. Las acciones prodigiosas de la Virgen de la Salud no se limitaban a las relacionadas con sus capacidades curativas sino que, según los textos mencionados, era conocida también por sus frecuentes apariciones. Entre sus grandes *maravillas* se hallaban sus visitas "en persona" a los propios indígenas acogidos en el Hospital de Santa Marta y al propio doctor Carreño, su devoto promotor, a quien se le apareció durante su enfermedad. La imagen poseía una extraordinaria capacidad para abandonar su casa habitual y desplazarse por el espacio, lo que la hacía aún más poderosa, pues su *potentia* no quedaba sometida a los límites físicos de su emplazamiento habitual. Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 314.

doctor Juan Meléndez Carreño, aquejado de una grave enfermedad, solicitó la protección de la Virgen de la Salud y sanó milagrosamente.[36] Poco tiempo después, Carreño fue nombrado cura de la ciudad de Pátzcuaro y tomó posesión de su cargo en 1690. A partir de ese momento, el sacerdote buscó difundir esta devoción entre sus habitantes[37] y se dedicó a la expansión de este culto más allá de los muros hospitalarios, promoviendo procesiones sabatinas nocturnas en las que participaban las más altas dignidades de la ciudad.[38]

Se iniciaba así el tránsito de esta imagen y su culto del ámbito de los naturales vinculados al Hospital de Santa Marta, hacia la ciudad completa, en especial a los peninsulares y criollos presentes en ella. La expansión de la devoción a la Virgen de la Salud promovida en esas fechas por Carreño buscaba dotar a la ciudad de una seña de identidad, de un referente religioso capaz de articular a toda la sociedad patzcuarense en torno a esta imagen. Pero esa tarea precisaba de su transformación en algo nuevo, una suerte de "refundación" de su carácter primigenio.

Para lograrlo, Carreño decidió *recortar* parte de la imagen para poder cubrirla con ricos ropajes. El clérigo deseaba dotarla de un nuevo aspecto externo y vestirla con *decencia y riqueza*. Tras la autorización del propio obispo de Michoacán, Ortega Montañés, la Virgen fue bajada de su trono hasta la sacristía, donde se habría de ejecutar la transformación.[39] Tal acto no fue del agrado de algunos españoles ni, por supuesto, de los indígenas, que consideraban que la hechura de la Virgen auspiciada por Quiroga debía ser respetada.[40] Es posible que los naturales percibiesen en este cambio, no sólo una "traición" a *Tata* Vasco, sino sobre todo el inicio de la pérdida del control sobre *su imagen*. La oposición debió de ser fuerte, ya que–según refieren los textos– los trabajos se iniciaron de noche ante la sola presencia de dos escultores y algunos sacerdotes.[41]

36. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 242.
37. *Ibídem* y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 314.
38. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 242 y León, "Noticias", 1982, p. 54.
39. Sarmiento señala que los trabajos fueron realizados por sacerdotes con la supervisión de dos maestros escultores. Sarmiento, *Breve*, 1942, pp. 242-243. El *Zodiaco* apunta a los propios escultores como ejecutores de los trabajos. Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 314.
40. León, "Noticias", 1982, p. 55. Uno de los más firmes opositores fue el licenciado D. Juan de Pedraza, que afirmaba que no se debía "hacer mutación alguna en la Santa Imagen porque así la había dejado el Sr. Don Vasco, y no consentirían por ello los Indios, ni su merced en la renovación". Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 244.
41. *Ibídem*: 242-243 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 314.

Los portentosos sucesos ocurridos –según los relatos– al iniciar la mutación (o mutilación) del cuerpo nos remiten a cuestiones sumamente interesantes como el valor y la exclusividad de la imagen original y su poder para decidir cómo y por quién podía ser manipulada.[42] Según los textos, al iniciarse los trabajos de transformación, el rostro de la Virgen sudó y se mostró muy afligido por lo que, en un primer momento, desistió de la empresa. Carreño, no obstante, decidido en su empeño, no claudicó y pidió consejo sobre el particular a varios jesuitas del Colegio de San Nicolás, que convinieron en que todos los participantes en los trabajos debían postrarse ante la imagen para suplicarle que les permitiese llevarlos a cabo. Los textos buscan en realidad trasmitir la idea de que la ejecución artística era inviable sin la preparación espiritual adecuada y que los artistas eran meros instrumentos al servicio de la imagen. La Virgen no permitió que le cambiaran el rostro –lo que revela su poder–, pero su cuerpo fue "aforrado en bretaña" y sobredorado,[43] mudando para siempre su aspecto.[44]

La transformación estética de la imagen refleja, en nuestra opinión, una profunda transformación simbólica: la humilde imagen de pasta de caña se convertía en una esplendorosa virgen sobredorada. El proceso pone en evidencia la ruptura con el pasado indígena y el creciente esplendor de los criollos.

Pátzcuaro, como bien ha señalado Castro Gutiérrez, no era un simple pueblo de indios michoacano, sino una ciudad con honores y privilegios especiales concedidos y reconocidos por la Corona. En el siglo XVII, su

42. En un interesante trabajo, Javier Portús nos habla de las tensiones entre intervención humana, arte y religión y nos presenta diversos relatos que muestran la dificultad de realizar copias y reproducir las imágenes sagradas. En nuestra opinión –al menos en el caso de la Virgen de la Salud– podríamos extender esta dificultad a las intervenciones y transformaciones realizadas sobre el original. Portús, "Verdadero retrato", 2008, pp. 241-251.
43. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 243 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, pp. 314-315. Según los textos, fue precisamente durante los trabajos de transformación de la imagen cuando se descubrió el título de la misma, *Salus Infirmorum*. Además, en este proceso algunos de los fragmentos de pasta que se recortaron quedaron en la propia "casa de la Virgen", junto a ella, mientras que otros muchos fueron repartidos entre "personas beneméritas y calificadas". Con unos y otros se fabricaron numerosas imágenes más pequeñas con la misma figura y forma de la original, que habrían de jugar un papel determinante en la extensión y la propagación de la devoción más allá de los límites de la ciudad de Pátzcuaro. Estas réplicas de la imagen no hicieron sino acrecentar su poder y expandir el culto.
44. La doctora Nelly Sigaut ha apuntado la posibilidad de que en este proceso de transformación estética, el rostro de la imagen fuese además blanqueado. Agradezco a la doctora su apreciación. Sobre este tema véase Alcalá, "Blanqueando", 2008, pp. 171-193.

jurisdicción era sorprendente por su extensión y su población[45] y, a pesar de haber perdido la primacía episcopal más de un siglo atrás, a finales del 600, Pátzcuaro seguía siendo una ciudad orgullosa que continuaba su competencia con Valladolid. De hecho, el cabildo indígena de Pátzcuaro fue el más notable de todo Michoacán a lo largo de la época colonial.[46] Por el contrario, el cabildo español se había trasladado en 1576 a la ciudad de Guayangareo.[47] Y ésta era, precisamente, una de las paradojas de la ciudad: a pesar del traslado de la sede episcopal y del cabildo español, muchos españoles habían continuado viviendo en la ciudad, de modo que en ella se asentaba un nutrido e importante grupo de mercaderes y hacendados; sin embargo, la ciudad tenía predominancia indígena y su cabildo estaba ocupado de forma fundamental por la propia población autóctona.[48]

Esta situación se modificaría radicalmente en 1689 cuando los españoles residentes en la ciudad consiguieron que la Corona les permitiese restablecer un ayuntamiento. La reinstauración del cabildo español trajo consigo un nuevo periodo político que coincidió, además, con un repunte económico. A finales del siglo XVII –y en especial durante la primera mitad del XVIII– se dio un aumento de la producción minera en el Bajío y de la ganadera y azucarera en la Tierra Caliente. La privilegiada ubicación de Pátzcuaro, punto de enlace entre ambas regiones productivas, otorgó a la ciudad una pujanza notable. El auge económico atrajo a una nueva generación de comerciantes españoles[49] que acapararon los principales cargos dentro del recién restaurado cabildo español que acabó por hacerse con el control, entre otros asuntos, de la alhóndiga y las obras públicas.[50] El cabildo español fue así desplazando progresivamente al cabildo de naturales; hasta 1767, ambos coexistirían en Pátzcuaro y, a partir de esa fecha, sólo sobreviviría el español.[51] El auge de la población española coincidió con la progresiva decadencia de los nobles

45. Castro, "Alborotos" 2002, pp. 201-234.
46. Castro, *Movimientos populares*, 1990, pp. 35 y 66.
47. Llamada Nueva Ciudad de Mechoacan, Pueblo y Ciudad de Guayangareo, asumiría el nombre de Valladolid en 1578. Sobre este asunto véase Herrejón, *Los orígenes*, 1991.
48. Flores y Paredes, "El cabildo", 2003, p. 186.
49. Enkerlin, "El cabildo indígena", 2003, pp. 254-255.
50. Castro, "Alborotos", 2002, p. 231.
51. En 1767, los cabildos indios de Pátzcuaro, Uruapan y varios otros pueblos de la sierra, fueron disueltos como castigo por la resistencia violenta a las reformas borbónicas. Castro, "Conflictos", 1998, pp. 41-68.

indígenas de la ciudad que hasta esas fechas habían "controlado" la vida ahí y habían tenido una activa presencia y un estrecho vínculo con el Hospital de Santa Marta.[52] La pérdida de poder político de las elites indígenas revela en realidad una pérdida de poder en todas las esferas. Se estaba produciendo una transformación en la "apariencia social" de la ciudad y en ese nuevo contexto cobraba fuerza la imagen de la Virgen de la Salud. De este modo, al compás del ascenso de los españoles presentes en la ciudad –y de la mano de las elites religiosas–, el carácter de la devoción y de la propia imagen se iría transformando de forma paulatina produciéndose una progresiva mudanza desde su "indianidad" hacia su "criollización".

Pero la metamorfosis de la imagen no fue sólo estética, sino también espacial. El emplazamiento de las imágenes tiene vital importancia, ya que uno de los aspectos centrales del culto es la relación establecida entre los devotos y la imagen a partir del contacto visual: el lugar que ocupa, su proximidad e incluso la posibilidad de tocarla resultan elementos esenciales en la relación establecida entre el objeto y los fieles. Además, la presencia física de la imagen convierte al lugar que la alberga en espacio milagroso, dotándolo de una singularidad única que se traduce, no sólo en prestigio, sino también en beneficio económico.

En el caso de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, Carreño consideraba que la imagen adolecía de decencia y riqueza –de ahí su cambio externo– pero, sobre todo, consideraba que su ubicación, la capilla del Hospital de Indios, no era lugar apropiado para ella.[53] Se inició así en 1690, a instancias del clérigo, la construcción del templo que habría de albergarla, El Sagrario. Gracias a sus prodigios, la fama de la imagen había comenzado a extenderse más allá de los límites del Lago de Pátzcuaro y este hecho fue aprovechado por Carreño. En 1691, el sacerdote instó al piadoso español Andrés de Burgos a comenzar un largo recorrido por el obispado de Michoacán con el fin de recoger limosnas que permitiesen la erección del nuevo espacio mariano. A lo largo de dos años, Burgos –acompañado de La Peregrina, una réplica de la imagen original

52. Sánchez del Olmo, *Los hospitales*, 2003.
53. Carreño argumentó ante las autoridades eclesiásticas que los naturales tenían la imagen en un simple nicho con un portal con tejas de barro. En opinión de Castro Gutiérrez, no es casualidad que, en esas mismas fechas, Carreño llevara a cabo la completa desposesión de las tierras de los indígenas de Santa Ana Chapitiro. Castro, *Los tarascos*, 2004, p. 322.

realizada con fragmentos de ésta– reunió unos 4 000 pesos con los que se financiaron los muros de adobe del nuevo templo. Según el *Zodiaco*, Carreño estaba convencido de que se conseguiría levantar un edificio magnífico, por lo que instó al arquitecto a sentar unos cimientos adecuados.[54] Para conseguir los fondos que permitiesen una obra de mayor envergadura, Carreño dispuso que otro español llamado Lerín[55] saliera a recoger más limosnas por aquellas zonas no recorridas anteriormente por Andrés de Burgos. En 1696, Lerín –acompañado también de La Peregrina– recorrió el obispado de Guadalajara, el Nuevo Reino de León y otros presidios y poblaciones con esa consigna.[56] Lerín, quien en ese momento era ya sacristán administrador y superintendente de la obra, logró reunir numerosos recursos e impulsó la construcción. En ella habrían de participar Andrés Barroso –maestro de arquitectura– y Juan de los Santos –maestro alarife–.[57] La obra se terminaría en 1717 y el 8 de diciembre de ese mismo año –festividad de La Concepción–, la iglesia fue solemnemente dedicada.[58] En una fecha profundamente simbólica para los indígenas de Pátzcuaro, la imagen abandonaría para siempre el Hospital de Indios para ubicarse en El Sagrario.[59] Su traslado certifica, en nuestra opinión, la consolidación de una nueva sociedad novohispana.

La ubicación de la imagen en el nuevo espacio propició que la devoción se extendiera entre todos los pobladores de la ciudad. No es extraño, pues, que en 1737, a raíz de la gran peste que asoló a Michoacán, el cabildo y el regimiento de Pátzcuaro votaran como patrona a la Virgen de la Salud,[60] consolidándose el vínculo institucional de la ciudad con esta imagen, *su verdadera virgen protectora*.[61]

54. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 245.
55. Lerín, según nos cuenta el *Zodiaco*, era un rico mercader que, "tocado de Dios", renunció a sus riquezas, hizo votos a la Virgen de la Salud y pasó su vida dedicado a promover su culto y servir en el nuevo santuario construido para ella. Murió en 1731. Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 316.
56. Sarmiento, *Breve*, 1942, pp. 246-247.
57. Andrés Barroso, natural de Valladolid, sería el encargado de la construcción de la portada y las torres, mientras que el mulato Juan de los Santos, natural de Pátzcuaro, se encargaría de los arcos de cantera para el coro y el remate y la cruz de la portada. Castro Gutiérrez, *Los tarascos*, 2004, pp. 322-323.
58. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 247 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, pp. 317-318.
59. En este templo permanecería hasta 1908, cuando sería trasladada al Santuario que actualmente ocupa.
60. Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 10 A, carpeta 6.
61. En dicho juramento estuvieron presentes los naturales Pedro Nambo, regidor mayor, Mateo de Garfias Hurtado, primer alcalde, y Juan de Soria, gobernador. Recogido por López, *La nobleza*, 1999, pp. 264-265.

Sin embargo, aún existía un último escollo que salvar: El Sagrario –y en consecuencia, la imagen– seguía en realidad "perteneciendo" a los indígenas pues la iglesia se había levantado en terrenos pertenecientes al Hospital de Santa Marta. La oligarquía patzcuarense decidió entonces impulsar la creación de un convento de religiosas dominicas y, de la mano de algunos de los españoles más prominentes de la ciudad y con la ayuda de las jerarquías eclesiásticas –en especial del párroco Joseph Eugenio Ponce de León–, consiguieron que la iglesia que se había edificado fuese donada a las madres. En 1742, el cabildo indígena dio su visto bueno a la fundación porque "resultaba en mayor culto de la Virgen y servicio de su Hijo, en utilidad pública y no les era perjuicio".[62] Los naturales, obviamente, pusieron algunas condiciones para la donación de los terrenos, entre ellas, que el Hospital no habría de verse perjudicado en manera alguna y que desde él tendrían acceso franco a la iglesia –y por supuesto a la imagen– para todas sus funciones, misas y entierros. Finalmente, en 1743 el obispo Sánchez de Tagle otorgaría la licencia para la fundación.[63] Acababa de certificarse –como bien ha señalado Castro Gutiérrez– la expropiación de la imagen, pues a partir de ese momento, ésta no pertenecería a los naturales más que en calidad de devotos.[64] Resultan muy significativas las palabras de Moreno –el biógrafo de Quiroga–, que en 1766, al referirse a El Sagrario –el espacio que a instancias de Carreño se había construido para albergar la imagen– señalaba que no existía en Pátzcuaro templo más suntuoso y que, dado que un espacio como éste "excede tanto a las Capillas de los hospitales", desde su construcción "se comenzó a considerar como cosa independiente y separada del Hospital de los indios".[65] Moreno, a través de sus palabras, no sólo estaba indicando la distinción entre ambos espacios, sino que deseaba remarcar la no pertenencia del nuevo templo –y de la imagen– a los indígenas. Al señalar que el fin de este espacio era "dar más culto y veneración a la Santa Imagen, como en efecto se ha conseguido", el biógrafo estaba defendiendo la pertinencia de la fundación del convento

62. Castro, *Los tarascos*, 2004, p. 324.
63. *Ibidem*.
64. *Ibidem*. Hay constancia de que algunos naturales se opusieron al establecimiento del convento, entre ellos el exgobernador general Pedro Nambo, quien llegaría a ser apresado por este hecho.
65. Moreno, *Vida*, 1989, p. 63.

de las madres dominicas y certificando la transformación de la imagen.[66] El fin perseguido por Carreño se había logrado: la devoción se había expandido hacia toda la ciudad y la Virgen de la Salud se había convertido en un referente de ésta. Tan es así que Fray Francisco de Ajofrín, quien en esos años visitó Pátzcuaro, llegaría a señalar que en la ciudad era "famoso el convento de monjas Dominicas con la advocación de Santa Catalina, por la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud... Es grande la devoción que en toda la Provincia de Mechoacan tienen a esta divina imagen".[67] El carácter primigenio de esta "Virgen indígena" había sido modificado definitivamente.

La "refundación" del culto a la Virgen de la Salud gestado a finales del siglo XVII y fortalecido a lo largo del siglo XVIII, no excluyó a los indígenas aunque, desde nuestra perspectiva, relegó su presencia y su vínculo con la imagen a un segundo plano.

El proceso de apropiación de este culto por parte de las elites españolas patzcuarenses fue acompañado además de un proceso de creación de una identidad urbana diferenciada. Gracias a esta imagen mariana, Pátzcuaro aparecía como un espacio tocado por la Madre de Dios. El orgullo de esa presencia y de esa posesión permitía a la ciudad presentarse como un lugar diferenciado y escogido que albergaba a la imagen mariana más importante del territorio michoacano.

Pero para reforzar el papel de Pátzcuaro en el contexto regional, las elites de la ciudad precisaban de todos los colectivos presentes en la misma, incluidos los naturales. La imagen tuvo un papel determinante en ese proceso: todos los grupos sociales presentes en la ciudad veneraban ya a la Virgen de la Salud y la reconocían como benefactora y dadora de bienes. Se fue consolidando, así, la idea de una imagen protectora de toda la comunidad y este hecho contribuyó sin duda a fortalecer la cohesión social.

Ésta habría de escenificarse de manera evidente por medio de la fiesta religiosa. Tiempo privilegiado y ruptura de la cotidianeidad, cada 8 de diciembre –festividad de La Concepción– constituía en el Pátzcuaro virreinal un momento para el esparcimiento.[68] Documentos y textos nos revelan el

66. *Ibídem.*

67. Soto, *Antología*, 1982, p. 33.

68. Una de las fiestas más señaladas fue la celebrada el 8 de diciembre de 1717, en que fue solemnemente dedicado El Sagrario, el nuevo espacio creado para albergar la imagen. A lo largo de ocho días, los habitantes de Pátzcuaro

profundo significado de esta celebración, pero el análisis de los mismos nos muestra también cómo la fiesta, reflejo y espejo de la sociedad, fue modificando su carácter y su escenografía al compás de los cambios operados en la ciudad. Si durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII esta fiesta –al igual que la imagen mariana– fueron "patrimonio de los indígenas",[69] a partir de la segunda mitad del siglo, las celebraciones y el peso del culto recaerían en otro grupo social. Y a lo largo del siglo XVIII, la fiesta en torno a esta imagen fortalecería su carácter institucional. Textos de la época recogen cómo el día de La Concepción y su octava, los patzcuareños celebraban esta devoción y cómo, en las procesiones, la imagen era acompañada por la clerecía, las comunidades religiosas, el regimiento y el cabildo secular de la ciudad.[70] Cierto es que los naturales no habían perdido su devoción por esta imagen a la que seguirían festejando cada 8 de diciembre, pero desde finales del siglo XVII –y en especial a lo largo del siglo XVIII–, ya no eran los indígenas quienes soportaban la organización de la fiesta, sino que las nuevas elites políticas y las jerarquías religiosas de la ciudad dominaban el tiempo ritualizado y el espacio sacralizado. Su nuevo carácter institucional convirtió esta fiesta en un elemento más de prestigio para los nuevos detentadores del poder dentro de ese contexto urbano.

A pesar de todo, la fiesta tuvo la facultad de involucrar a todos los colectivos sociales presentes en la ciudad –incluidos los naturales–, por lo que poseyó un fuerte carácter unificador. Constituyó un mecanismo para la liberación de las tensiones sociales y étnicas y fue también un tiempo privilegiado para articular y fortalecer las interacciones que garantizaban la paz social.[71] Al mismo tiempo, la celebración y la exhibición pública de esta imagen permitían

y de otros lugares de Michoacán disfrutaron de numerosos actos religiosos y profanos. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 248.

69. Hay constancia de que cada sábado los naturales celebraban misa y procesión en honor de La Concepción y que la imagen era adornada y llevada en andas desde la iglesia al hospital. Sánchez del Olmo, *Los hospitales*, 2003.

70. Sarmiento, *Breve*, 1942, p. 248 y Florencia y Oviedo, *Zodiaco*, 1995, p. 319.

71. Que la Virgen se convirtió en un "instrumento pacificador" y en un elemento de cohesión parece refrendarlo el hecho de que, en 1766, a raíz del levantamiento indígena encabezado por el gobernador indio de la ciudad, Pedro de Soria Villarroel, las monjas dominicas trataron de calmar a la población sacando esta imagen a la azotea de su convento. A comienzos de 1767, tras esos graves disturbios, se celebró en Pátzcuaro una misa de acción de gracias a la Virgen de la Salud, en la que participaron el clero regular, el ayuntamiento español y el cabildo de naturales. Castro, *Movimientos*, 1990, pp. 114-115. Finalmente, ese mismo año, el cabildo indio de Pátzcuaro sería disuelto como castigo por la resistencia violenta a las reformas borbónicas. Castro, "Conflictos", 1998.

a la ciudad escenificar el poderío simbólico que todavía, a mediados del siglo XVIII, detentaba este lugar. Rupturas y conflictos se diluían brevemente cada 8 de diciembre en una puesta en escena que posibilitaba a la ciudad y a todos sus habitantes presentarse como un espacio y una comunidad escogidos. La devoción mariana más importante del territorio michoacano –y su imagen– radicaba, no en la capital política y religiosa del obispado, sino en Pátzcuaro, convertido en un espacio sagrado.[72]

Conclusiones

Objeto central de la devoción, las imágenes fueron a lo largo de la época virreinal un instrumento privilegiado para canalizar experiencias espirituales extraordinarias, tanto en el plano individual como colectivo. Pero el análisis de su historia y de sus transformaciones nos permite aproximarnos, no sólo a su dimensión devota, sino también a su carácter propagandístico e identitario.

En la Nueva España, las imágenes marianas fueron fundamentales en la conformación de las nuevas identidades surgidas en el virreinato desde la segunda mitad del siglo XVII. Esto fue especialmente notorio en los ámbitos urbanos. Apareció así toda una geografía sagrada estrechamente relacionada con la identidad en la que la "patria chica" –la ciudad que albergaba la imagen– constituía una suerte de comunidad escogida.

Es el caso de Pátzcuaro, donde tras un profundo proceso de "refundación", una humilde imagen realizada en el siglo XVI y asociada a un culto indígena de carácter local se fue transformando, desde finales del siglo XVII, en una virgen criolla protectora de toda la comunidad. Sus mudanzas físicas y simbólicas no son sino el reflejo de los profundos cambios operados en esas fechas en la propia sociedad novohispana. Por esa razón, al situarnos frente a esta imagen nos estamos en realidad situando *frente a la historia*.

72. La rivalidad entre Pátzcuaro y Valladolid se remontaba a los inicios de la colonización. Durante más de dos siglos Pátzcuaro había luchado por conservar el apelativo de *Ciudad de Michoacán* y, como ya hemos mencionado, en la primera mitad del siglo XVIII constituía un enclave fundamental en las rutas comerciales, hasta el punto de que la oligarquía criolla patzcuarense, no sólo controlaba la economía y la política local, sino que extendía sus áreas de influencia a otras regiones michoacanas. Esas mismas elites buscaron reforzar y mostrar ese poderío a través de diversos elementos culturales y esta imagen mariana tuvo un papel determinante en este proceso.

Fuentes

Archivos

AGI Archivo General de Indias.
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia. Archivo Histórico Microfilmado de la Subdirección de Documentación.
AGN Archivo General de la Nación (México).
AHMP Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro.

Impresos

Basalenque, Fray Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán Del Orden de N.P.S. Agustín*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón [1673].

Florencia, Francisco de y Juan Antonio Oviedo, *Zodiaco Mariano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

Pacheco, Francisco, *Arte de la pintura, su antigüedad y grandezas*, Sevilla, Imprenta de Simón Fajardo [1649].

Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI, Publicado por Luis García Pimentel, México, Corbeil, Creté, 1904.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán, México, UNAM, 1987.

Sarmiento, Pedro, "Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro", México, 1742, en Manuel Toussaint, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional de México, 1942.

Bibliografía

Alcalá, Luisa Elena, "Blanqueando la Loreto mexicana" en *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 171-193.

Álvarez Sánchez, Adriana, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1676-1790)*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.

Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005.

Castro Gutiérrez, Felipe, "Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial", *Relaciones*, vol. XXIII, núm. 89, Zamora, El Colegio de Michoacán, Invierno 2002, pp. 201-234.

——— "Conflictos y fraudes electorales en los cabildos indígenas de Michoacán colonial", *JILAS - Journal of Iberian and Latin American Studies*, 4:2, diciembre 1998, pp. 41-68.

———, *Los tarascos y el Imperio español*, México, UNAM, 2004.

———, *Movimientos populares en Nueva España*, México, UNAM, 1990.

Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

Durán, Norma, *Retórica de la santidad*, México, Universidad Iberomericana, 2008.

Eire, C.M., *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Londres, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

Enkerlin Pauwells, Luise M., "El cabildo indígena de Pátzcuaro: un espacio de poder en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII" en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Volumen I*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 254-255.

——— "Texto y contexto del Zodiaco Mariano", *Relaciones*, vol. XII, núm. 45, Zamora, El Colegio de Michoacán, Invierno 1991, pp. 64-89.

Estrada Jasso, Andrés, *Imágenes en caña de maíz*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.

Flores García, Laura Gemma y Carlos S. Paredes Martínez, "El cabildo, hospital y cofradía de indios en Pátzcuaro" en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Volumen I*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 185-215.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, UNAM, 1986.

López Sarrelangue, Delfina E., *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morelia, Morevallado, 1999.

León, Nicolás, *El Ilmo. Señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*, México, Tip. de los Sucesores de F. Díaz de León, 1903.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía*, México, INAH/FCE, 2005.

——— y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, INAH, 1999.

Moreno, Juan José, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Ilmo. Y Rvmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga*, Morelia, Balsal, 1989.

Percheron, Nicole, "Colonización española y despoblación de las comunidades indígenas (La catástrofe demográfica entre los indios de Michoacán en el siglo XVI, según las Relaciones Geográficas de las Indias, 1579-1582)" en Thomas Calvo y Gustavo López (coords.), *Movimientos de población en el Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1988.

Portús, Javier, "Verdadero retrato y copia fallida" en *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 241-251.

Sánchez del Olmo, Sara, "Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)", tesis inédita, Universidad de Valladolid, 2003.

Soto González, Enrique (ed.), *Antología de Pátzcuaro*, Morelia, 1983.

Vargaslugo, Elisa, "Imágenes de la Inmaculada Concepción en la Nueva España", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2004, volumen XIII, pp. 67-78.

Warren, Benedict y Sara Sánchez del Olmo, *Las Guatáperas, hospitalitos y capillas de Michoacán*, México, Trillas/Rotodiseño y Color, 2007.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA DEVOCIÓN REGIONAL
"EL MILAGROSO SANTO ECCE HOMO" DE SAN MIGUEL EL GRANDE

Rafael Castañeda García
Becario del Programa de Becas Posdoctorales IISUE,
Universidad Nacional Autónoma de México

A partir de la Reforma católica, la monarquía hispánica dirigió su atención hacia nuevas advocaciones asociadas a la Pasión de Cristo; la devoción mariana tuvo su representante más popular en la figura de Nuestra Señora de la Soledad, mientras la devoción a Cristo tuvo un incremento a partir del año 1600.[1] Desde entonces se vivió un periodo de institucionalización de las imágenes de la Pasión, dejando de ser meros actores del drama de Semana Santa para convertirse en patronos formales o informales de sus comunidades, siendo en algunos casos el centro de atracción de la devoción local.[2]

Caso concreto sucedió con el Cristo del Ecce Homo de San Miguel el Grande, pues a partir de la segunda mitad del siglo XVII se convirtió en fuente de auxilio divino frente a las pestes y la falta de lluvias. Estos atributos le dieron importancia a la imagen hasta convertirla en la advocación identitaria de la villa y su región. La salud y el estado de las cosechas fueron las necesidades más apremiantes de los habitantes de todo el territorio de la Corona española, que en torno a ellas solicitaban las mediaciones de los santos protectores.[3]

A diferencia de otros cultos, el origen de la devoción por la imagen del Cristo Ecce Homo en San Miguel el Grande no tiene relación con la población indígena o española, y tampoco fue promovida por los franciscanos, única orden monástica que habitó la villa. Su historia está ligada a los mulatos que en 1594 fundaron una cofradía dedicada a Nuestra Señora de la Soledad, y en el transcurso del siglo XVII se agregó a la corporación, la advocación del

1. Christian, *Religiosidad local,* 1991, pp. 220-221.
2. *Ibidem:* 234-240.
3. Martínez, *Muerte,* 1993, p. 263.

Ecce Homo. Será en la centuria siguiente cuando esta devoción cristocéntrica rebase los márgenes de su cofradía convirtiéndose en la imagen más popular de la localidad, al aglutinar a todos los grupos sociales.

¿Qué tiene de particular estudiar una devoción en la región del Bajío?, ¿cuáles son los factores que pueden explicar el éxito o la popularidad de un culto? Todo estudio local revela nuevas devociones y también las preocupaciones vitales de sus habitantes. Al Cristo del Ecce Homo se le adjudicó la virtud de poder atraer la lluvia mediante rogativas públicas, su fama de imagen milagrosa tuvo acogida entre la sociedad abajeña debido a la difusión del culto que hizo de ella su cofradía a través de las demandas, novenas y beneficios espirituales, como las indulgencias. La ubicación geográfica de San Miguel como parte del Camino Real de Tierra Adentro fue otro elemento que favoreció la promoción de la imagen por las numerosas rutas de acceso que fueron utilizadas por los limosneros para ir más allá del obispado de Michoacán y, por supuesto, del ámbito cofradiero.

El objetivo central de este trabajo es hacer una historia social de la devoción al Cristo del Ecce Homo en San Miguel el Grande y la región circundante, así como estudiar los medios para su difusión y el efecto entre la población. En la primera parte del texto se exponen los orígenes de la cofradía y sus principales actividades; enseguida se aborda el tema de las procesiones y fiestas, y se finaliza con la difusión de la imagen por medio de los limosneros, las estampas y las novenas impresas.

Los inicios de la cofradía

La villa de San Miguel el Grande fue fundada en 1555 y quedó dentro del obispado de Michoacán siendo en el siglo XVIII uno de los principales curatos de la diócesis. En 1752, el prelado michoacano describió de esta manera la ubicación geográfica de la villa:

> [...] está situada en el corazón de la parte de esta Diócesis, conocida por Chichimecas, que es la más poblada, con diversas ciudades y villas de numeroso vecindario, en que el comercio es grande y acreditado, y valen más los frutos con ocasión de ser garganta por donde se transita para la tierra dentro [...] con varios obrajes de paños, que aumenta la gente, y de que se debe considerar la permanencia y aún creces de la dicha villa, que hoy tiene entre sus moradores algunos de caudales muy saneados y ventajosos [...][4]

Como en el resto de la Nueva España, el esplendor de las cofradías en San Miguel fue durante el siglo XVII y más aún en el XVIII. Para 1661 había en la villa ocho cofradías[5] y entre 13 y 14 en el Siglo de las Luces.[6] No se tiene para el siglo XVI el registro de fundación de todas las comunidades piadosas, pero es muy probable que la de Nuestra Señora de la Soledad haya sido una de las primeras en San Miguel el Grande. En 1593, los mulatos vaqueros de las estancias de ganado mayor de esta jurisdicción "se presentaron ante el excelentísimo señor Virrey de la Nueva España don Luis de Velasco, para pedirle se sirviese de darles su licencia para fundar en esta villa una cofradía con la advocación de Nuestra Señora de la Soledad, y edificar una capilla".[7] El virrey, después de consultar al cura de San Miguel, don Juan Alonso Velásquez, y al teniente de alcalde mayor, don Diego Pérez, determinó que no había ningún inconveniente en la erección de tal asociación religiosa, por lo que en 1595 se les señaló a los mulatos el solar en el que podían construir su capilla con la condición "de que siempre estuviera a la disposición de la justicia y ministro de doctrina de la villa".[8]

La iglesia fue hecha de terrado en dos ocasiones, pero con el transcurso del tiempo fue necesario hacer otra capilla de calicanto que se terminó de perfeccionar en 1652, "adornándola de cálices, albas, ornatos de seda de todos los colores, misales y otras alhajas conducentes al culto divino".[9] La

4. Sobre la fundación de un convento de religiosas en la villa de San Miguel el Grande, 1753, en Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México, 1061, f. 224.
5. Carrillo, *Michoacán*, 1993, pp. 176 y 184.
6. Relación de cofradías de la provincia de Guanajuato de 1791, en Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), fondo cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 4, fs. 143r-145r; y Sobre la fundación de un convento de religiosas en la villa de San Miguel el Grande, 1753, AGI, México, 1061, f. 50.
7. Archivo Casa Morelos (en adelante, ACM), diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, siglo XVIII, caja 581, exp. 3, foja 9.
8. ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 581, exp. 3, foja 9.
9. El mayordomo Juan Guillermo de Mendoza escribió en 1733 un esbozo de la historia de la cofradía como parte de la contienda que estaba latente por los derechos de su iglesia con los padres filipenses. En el documento se afirma que la iglesia quedó terminada de manera definitiva en el siglo XVII gracias a las limosnas y a algunos bienhechores que contribuyeron a la causa, en *ibídem*: fs. 9-10.

capilla de la Soledad fue el segundo edificio religioso dentro de San Miguel, la primera construcción fue la iglesia parroquial que se comenzó en 1564.[10] Los franciscanos iniciaron las tareas para levantar su convento hasta 1630.[11] Esta pequeña iglesia que albergó en sus altares a los devotos de la Soledad y Ecce Homo fue ocupada en 1712 por la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri.

Desde la fundación de la asociación piadosa, los cofrades decidieron tomar "por señora y abogada" a la Soledad para recordar la muerte y la pasión de Cristo,[12] por lo que la procesión del Viernes Santo era uno de los principales actos de la comunidad. A la advocación de Nuestra Señora de la Soledad se agregaría en el siglo XVII la imagen del Cristo Ecce Homo al que denominaron "Santo Ecce Homo". La iglesia que albergaba a ambas advocaciones estaba en la jurisdicción del cura de la parroquia, los cofrades hacían sus novenarios, enterraban a sus difuntos "haciendo los funerales de misa, vigilia, responsos, novenarios, honras y cabos de año".[13] Al parecer, la relación entre la cofradía y el cura beneficiado en turno en San Miguel el Grande fue buena en términos generales, pues el eclesiástico tenía la total libertad de sacar en procesión, en los tiempos de Cuaresma y Semana Santa, las imágenes de Cristo y "su santísima madre" y demás santos pertenecientes al grupo devocional.

En los tiempos de peste, falta de agua y otras necesidades públicas, el cura acudía a la iglesia fundada por los mulatos por la imagen milagrosa del Santo Ecce Homo, que trasladaba en procesión a la parroquia y la tenía ahí el tiempo que él consideraba necesario, para lo cual los cofrades señalaban que nunca hubo impedimento alguno por parte de los mayordomos.[14] Los ejemplos de rogativas públicas para pedir agua o remediar las epidemias pueden multiplicarse en cada territorio o región; no existió una advocación

10. Ramírez, "Parroquia", 1986, p. 98.
11. Espinosa, *Crónica*, 2003, pp. 408-409.
12. "[...] tomar por abogada a la virgen [...] su bendita madre considerando que su hijo precioso murió por redimir el género humano para merecer con su intercesión de su gracia y gloria, acordamos [...] de fundar y hacer santa la cofradía y hermandad de nuestra señora de la Soledad en remembranza y memoria de las angustias y dolores pasados viendo a su benditísimo hijo [...] crucificado y derrama su santísima sangre por nuestra salvación". ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 68, exp. 4.
13. ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 581, exp. 3, f. 10.
14. *Ibídem*, f. 10.

especializada para este tipo de calamidades. Imágenes marianas, Cristos y distintos santos también tuvieron este tipo de atributos: en la ciudad de Toledo se recurría a la Virgen del Sagrario en las temporadas de sequía.[15] En Jaén, la imagen de Cristo con la cruz a cuestas era sacada en procesión para pedir agua y contra las plagas en el siglo XVII.[16] En ese mismo siglo, pero en Potosí, se llevaron a cabo procesiones generales por la esterilidad del tiempo, para lo que se trasladaba a Nuestra Señora de Copacabana de su parroquia a la iglesia mayor y en esa misma procesión le seguía San Francisco Xavier.[17] Otro jesuita, San Francisco de Borja, fue nombrado patrono protector en la villa de la Candelaria de Medellín contra "temblores, borrascas y tempestades" en 1730.[18] En la ciudad de México fue la Virgen de los Remedios la que llegó a interceder con sus milagros en el socorro de las aguas.[19] En el bajío novohispano, la Virgen del Pueblito era sacada en procesión desde su templo a la ciudad de Querétaro cuando la falta de lluvias amenazaba las cosechas o cuando azotaba alguna epidemia.[20] Este tipo de intercesión pudo ser una de las razones que pudieran explicar la popularidad de la imagen del Ecce Homo en la región circunvecina a San Miguel el Grande.

Las cofradías que rindieron culto a la Pasión de Cristo, llamadas penitenciales, fueron las que tuvieron mayor recepción entre los indios y castas; su expresión piadosa más importante fue la procesión de Semana Santa en donde las imágenes principales eran una Dolorosa y un Cristo.[21] La asociación religiosa fundada por los mulatos en San Miguel tuvo a algunas de las advocaciones de la Pasión más populares de aquel entonces, a Nuestra Señora de la Soledad y al Cristo del Ecce Homo.

El culto por la Soledad surgió en el siglo XVI y ha sido considerada una devoción singularmente española, que también adquirió muchos adeptos en América.[22] Se levantaron templos en su honor en Lima, Cuzco, Caracas,

15. Martínez, *Muerte*, 1993, p. 245.
16. Christian, *Religiosidad*, 1991, p. 234.
17. Quisbert, "Servir", 2008, pp. 278-279.
18. Jurado, "Catástrofes", 2002, p. 260.
19. Roselló, *Así*, 2006, p. 218.
20. Véase Acosta, *milagrosa*, 1962.
21. Véase Moreno, *Antigua*, 1997, pp. 99-104.
22. Sánchez, "virgen", 2008, p. 221.

Cajamarca, México, Puebla y Oaxaca.[23] Se fundaron cofradías en todo lo ancho de la Nueva España. En el obispado de Michoacán, en las asociaciones religiosas dedicadas a las distintas acepciones de la virgen María, la de la Soledad fue la más solicitada durante el siglo XVII.[24] En la región del Bajío hubo cofradías con dicha advocación en Guanajuato, Silao, San Miguel el Grande, San Felipe, Celaya, San Luis de la Paz y León.[25] La fama de esta efigie piadosa también se extendió a las corporaciones integradas por negros y mulatos dentro de la diócesis. En la ciudad de San Luis Potosí, los negros fundaron su cofradía en 1606;[26] los mulatos hicieron lo propio en el cerro de San Pedro[27] y también en la villa de León en 1625.[28]

En San Miguel el Grande, lejos de ser una cofradía integrada por grupos sociales marginados, fue una comunidad abierta a todos los estratos socio-raciales y con distintos recursos económicos. Sus constituciones no estipulaban la calidad étnica como un requisito para pertenecer a la corporación.[29] Entre los años 1704 a 1741 se asentaron o inscribieron 762 individuos, a ellos habría que sumar 48 hombres que ocuparon cargos pero que no aparecen en la lista de asientos. Esto hace un total de 810 cofrades.[30] Una sociología aproximada de sus devotos nos dice que estuvo integrada por personas de nivel social intermedio, trabajadores bien integrados a su sociedad, algunos con oficios más especializados que otros, como oficial de sastre, platero, carbonero, albañil, músico, maestro sombrerero, maestro carpintero, maestro

23. Schenone, "María", 2007, p. 236.
24. Para 1681 había 85 cofradías dedicadas a diversas advocaciones de María –incluidos Santo Entierro y Soledad–, de las cuales, 24 se avocaban a Nuestra Señora de la Soledad, 20 de la Limpia Concepción y 18 del Rosario. Castañeda, "Religión", 2011, p. 100.
25. Relación de cofradías de la provincia de Guanajuato de 1791, en AGN, fondo cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 4, f. 140r-178r; y Vidaurri, *cofradías*, 1999, p. 104.
26. Germeten, *Black*, 2006, p. 228.
27. Carrillo, *Michoacán*, 1993, pp. 179 y 181.
28. Briones, *Ministerio*, 2011, pp. 117-125.
29. Las constituciones no aparecen en los libros de la cofradía, sino en dos escritos, uno el expediente que trata el pleito de 1668 entre el mayordomo Miguel de la Cruz, mulato libre y el cura beneficiado. Ahí se dice que fueron redactadas en 1584. ACM, diocesano, justicia, procesos, cofradías, caja 68, exp. 4, foja 3; y el otro donde también se encuentran las constituciones es en el *Sumario, 1746*, Archivo General del Estado de Guanajuato (en adelante AGEG), col. clero, San Miguel de Allende, exp. 11, archivero 3, cajón 1, f. 1.
30. Datos tomados de Libro de asiento de los hermanos de la cofradía de Ntra. Sra. de la Soledad y Santo Ecce Homo en APSMA, asociaciones, caja 1, 1628-1737.

de capilla, portero, etc.[31] ¿Fue la popularidad del Santo Ecce Homo lo que atrajo a feligreses de distintos grupos sociales? Su devoción rebasó las fronteras de San Miguel el Grande, esto se reflejó en una membresía con un origen geográfico diverso, si bien la mayoría era de la villa, también los hubo de Querétaro, Zacatecas, Guanajuato, Salamanca, Xichú, Celaya, Tlaxcalilla (pueblo de indios de San Luis Potosí) y de distintos haciendas, ranchos y labores de la región.[32]

Desde su fundación hasta el último cuarto del siglo XVII, la cofradía tuvo como única devoción a Nuestra Señora de la Soledad, pero durante esta centuria, el título de la corporación cambió, se le agregó "del Santo Ecce Homo". Ya en el siglo XVIII, el nombre oficial coexistió de dos maneras, según la redacción de los cofrades y de la jerarquía eclesiástica. En una se mantenía la inscripción de la Soledad como primera devoción y la figura de Cristo como segunda, y con el paso del tiempo la nomenclatura de la asociación se modificó porque la imagen y el culto a la representación de Cristo cobraron mayor importancia entre los feligreses de la región, por lo que, a partir de entonces, fue conocida como la del Ecce Homo.

Este cambio en las jerarquías de las devociones en detrimento de las imágenes marianas no fue un hecho aislado, en la misma región abajeña existieron otros casos, como el Cristo crucificado del Hospital de Indios otomíes del pueblo de Santa María Nativitas que después sería trasladado a la parroquia de la villa de Salamanca. La imagen taumatúrgica del Cristo le dio preeminencia entre los devotos sobre la imagen original del Hospital, esto es, la Virgen de la Asunción.[33] En la Congregación de Dolores, en la hacienda de la Erre surgió el culto al Señor del Llanito o el Señor de los Afligidos, que ganó mucha aceptación a punta de milagros a finales del siglo XVIII.[34] Aparentemente hubo una inclinación por parte de los indios otomíes hacia la figura de Cristo muerto en la cruz o el Cristo agonizante;[35] otro ejemplo en esta misma región fue el Cristo de la Conquista y el Cristo de la Columna.

31. *Ibídem*.
32. *Ibídem*.
33. Rangel, "Símbolos", 2004, p. 128.
34. Ruiz, *Dolores*, 2004, vol. II, pp. 399-400.
35. *Ibídem*: 399.

Respecto a las castas, es difícil establecer una relación con alguna devoción en particular, en cambio, sí hubo un vínculo más estrecho con los elementos iconográficos de la Pasión. En Sevilla, la hermandad de mulatos de Nuestra Señora de la Presentación en el siglo XVII tenía como principal imagen mariana a la Dolorosa de la Presentación y a un Santo Cristo, que iconográficamente respondía a la forma de un Ecce Homo.[36] Otro ejemplo quedó atestiguado en la cofradía de la Coronación de Cristo y San Benito de Palermo de la ciudad de Veracruz, cuando en 1671 sacaron en el recorrido del Lunes Santo, la efigie de un Cristo Ecce Homo que habían traído de la ciudad de Los Ángeles, y como último paso de la procesión aparecía la imagen de Nuestra Señora de las Angustias.[37]

El último eslabón que confirma la preeminencia del Ecce Homo sobre la imagen de la Soledad en la citada corporación de San Miguel el Grande, data de 1746 cuando se le concedieron indulgencias a la cofradía "del Santo Ecce Homo y la Soledad de María Santísima Nuestra Señora". Dicho documento señala, entre otras cosas, que su "Santidad concede semejante Indulgencia plenaria a los mismos cofrades y cofradas asentados en dicha Cofradía [...] los cuales en cada un año visitaren devotamente el Altar del Santo Ecce Homo, situado en dicha iglesia, el día de la Circuncisión del Señor fiesta principal de dicha cofradía".[38] Asimismo, su Santidad concedió siete años,

> y otras tantas cuarentenas de perdón, si estando arrepentidos verdaderamente confesados, y comulgados visitaren el dicho Altar del Santo Ecce Homo, y allí mismo rogaren a Dios, como antes se dijo, en las cuatro festividades siguientes; es a saber,
> El día de la Solemnidad de Corpus Christi. Fiesta movible
> El día de la Ascensión del Señor. Fiesta movible
> El día de la Presentación de Nuestra Señora que es a 21 de Noviembre.
> El día de la Asunción de Ntra. Señora que es a 15 de agosto.[39]

36. Camacho, *hermandad*, 2001, pp. 106-107.
37. AGN, cofradías y archicofradías, vol. 5, exp. 1, fs. 26r-31v.
38. *Sumario, 1746*, AGEG, col. clero, San Miguel de Allende, exp. 11, archivero 3, cajón 1, f. 1.
39. *Ibidem*.

Esta promoción del culto por parte de las máximas autoridades confirma la importancia y la popularidad que había adquirido la devoción en San Miguel y su jurisdicción, así como su preeminencia sobre la imagen fundacional de la cofradía, Nuestra Señora de la Soledad.[40]

Fiestas y procesiones

Con base en los libros de cargo y data correspondientes a la década de 1730 se han podido identificar las fechas casi exactas de las principales funciones de la asociación piadosa. Éstas no cambiaron mucho respecto a lo señalado en sus estatutos, aunque sí se percibe un aumento en las ceremonias litúrgicas. Lo más interesante del siguiente cuadro es que se observa una actividad constante de la corporación durante todo el año, y sólo en el mes de octubre, según sus registros, la cofradía no tenía actividades religiosas. Toda celebración implicaba gastos en el culto divino pero también con frecuencia en comilonas y ruidosas fiestas, por lo que podemos afirmar que la cofradía, para la primera mitad del siglo XVIII, gozaba de bonanza económica para poder cumplir con lo que las constituciones establecieron desde finales del siglo XVI y que refrendaron en el año de 1668. Una prueba de la buena salud económica de la asociación es un testimonio que data de 1707 cuando el obispo, doctor don Juan de Escalante Colombres y Mendoza, realizó su visita pastoral a la iglesia parroquial de San Miguel y donde sesionaba la cofradía del Santísimo Sacramento, se sorprendió de hallarla "tan desnuda y pobre casi pasa ha indecencia".[41] Fue más su extrañeza, pues el curato era de los primeros en rentas y obvenciones de todo el obispado y su iglesia principal no sólo no reflejaba dicha opulencia, sino que además tenía que valerse de los bienes y alhajas de la cofradía del Santo Ecce Homo, lo que sorprendió al eclesiástico. Los fondos de esta asociación piadosa procedían, en buena medida, de las demandas y limosnas recabadas de los parroquianos, fieles devotos y de gente de toda la región circunvecina. Asimismo, del arrendamiento de algunas propiedades.

40. Sobre la importancia de las indulgencias en las cofradías, véase Simiz, "Confréries", 2008, pp. 103-124.
41. ACM, diocesano, general, visitas, informes, siglo XVIII, caja 490, f. 14v.

Cuadro 1. Funciones de la cofradía del Ecce Homo, década de 1730[42]

Fecha	Celebración
1 de enero	Día de la Circuncisión del Señor
2 de febrero	Fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria
25 de marzo	Fiesta de la Encarnación
Abril	Procesión del Viernes Santo
Abril	Fiesta de Domingo de Pascua
30 de mayo	Fiesta de la Ascensión del Señor
24 de junio	Fiesta de San Juan Bautista
2 de julio (1 de julio)	La Visitación de Santa Isabel
6 de agosto	La Transfiguración del Señor
15 de agosto	Asunción de Nuestra Señora
8 de septiembre	Fiesta de la Natividad de Nuestra Señora
15 de septiembre	Fiesta de Nuestra Señora
6 de noviembre (9 de noviembre)	Aniversario de las Ánimas
8 de diciembre	Fiesta de la Limpia Concepción
Cada mes	Misa de cofradía

La asociación piadosa desfilaba procesionalmente en tres ocasiones durante el año: el día de año nuevo, Viernes Santo y el Domingo de Pascua. En las fechas restantes, sólo se registró el costo del culto divino, sin detallarse si había otro tipo de actividades. Podemos señalar que estas tres celebraciones fueron las más importantes y le seguían, según el registro de sus egresos y las propias constituciones, la fiesta de San Juan Bautista y el aniversario de las Ánimas.[43] El 24 de junio, además de la misa, había música de clarín, fuegos y luminarias.[44] En el aniversario de las Ánimas se decía una misa de *Réquiem* por las almas del Purgatorio, en la que participaban los cantores; se montaba una ofrenda y se utilizaba gran cantidad de cera.[45] La iglesia de

42. APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1.
43. "Reglas y constituciones que han de guardar y observar los Hermanos Cofrades y Cofradas de acuesta Cofradía", en *Sumario, 1746*, AGEG, col. clero, San Miguel de Allende, exp. 11, archivero 3, cajón 1, f. 1.
44. En 1737, la cofradía gastó 10 pesos en el cura, 2 pesos 4 reales en músicos y cantores, y 15 pesos en luminarias, caja, clarín y fuegos; en 1739, el costo de estos últimos se redujo a 8 pesos. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 35r y 41r.
45. El 6 de noviembre de 1734 se gastaron 10 pesos correspondientes a 10 libras de cera ordinaria. 10 pesos al cura y a los cantores 2 pesos. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo en *ibídem*, f. 29r.

la Soledad y Ecce Homo tenía un altar dedicado para tal veneración y un "lienzo de Ánimas" que probablemente colgaba de la pared.[46] Finalmente, la misa del grupo devocional se llevaba a cabo casi siempre en la segunda o tercera semanas de cada mes, era una misa cantada acompañada de la melodía del órgano que era propiedad de la corporación y que en 1734 lo tocaba "un cieguito" al que le pagaban cuatro reales.[47]

La fiesta de la cofradía iniciaba el primer día del año y, según sus constituciones, deberían asistir "todos los cofrades y cofradas a la Fiesta de la Circuncisión del Sr. que es el titular de esta cofradía".[48] El 1 de enero, "día de año nuevo", iniciaban las actividades con una procesión solemne que comenzaba a las cuatro de la tarde; la procesión iba acompañada de la música de las chirimías y del clarinero, y se montaba un altar especial en la capilla de la cofradía. En 1739 se describen los detalles que lo conformaban: tres docenas de tablones, se utilizaban cuatro hachas de cuatro luces, además de dos docenas de candeleros, nueve docenas de ramilleteros y seis de ramilletes,[49] 16 varas de rúan de China, "más 22 varas de tela fingida que le dicen goteras".[50] Es muy probable que la rogativa pública durara varias horas hasta el anochecer, de ahí que se usaran las luminarias que estarían colocadas en las ventanas o en las torres de las calles por donde pasaba el desfile de los devotos, además de que algunos de ellos portaban mecheros, de tal suerte que el primer día del año la comunidad de la Soledad y Ecce Homo revestía las calles de la villa de cierta escenografía piadosa y festiva, en donde tampoco podían faltar los fuegos para el regocijo público que le costaban a la cofradía entre diez y 15 pesos, ese mismo día le pagaban al cura por las funciones litúrgicas y a las personas que habían montado el altar; en total, la fiesta principal de la

46. En 1733 se dice que se pagaron 168 pesos al pintor por un lienzo de Ánimas, al año siguiente se dice que "costo lo obrado" 180 pesos en el cuadro de Ánimas. en 1736 los "hermanos" pagaron por el altar de Ánimas 110 pesos 4 reales. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo en *ibídem*, fs. 26r y 32v.
47. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo en *ibídem*, f. 27v.
48. *Sumario, 1746*, en AGEG, col. clero, San Miguel de Allende, exp. 11, archivero 3, cajón 1, f. 1.
49. Los ramilleteros son una especie de adorno que se pone en los altares, formado de una maceta o pie y encima diversas flores de mano que imitan un ramillete; mientras que ramilletes son el conjunto de diversas flores o hierbas, especialmente olorosas, que ordenadas, colocadas y atadas, sirven al deleite del olfato y al adorno. *Autoridades*, 1990, vol. III, p. 486.
50. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, fojas 39v-40r. Para la época, la tela que llaman gotera significaba la caída de la tela en los doseles, camas y otras cosas semejantes, pendiente del que llaman cielo y le sirve de adorno y cenefa. *Autoridades*, 1990, vol. II, p. 65.

cofradía costó aproximadamente en este año 150 pesos.[51] Sin incluir la cera que era utilizada en la procesión y el novenario que por esos días daba inicio. Dentro de la novena se celebraban de cinco o seis misas cantadas, para lo que se contrataban los servicios de los músicos, cantores y de un organero.

Hasta aquí lo que los libros de la cofradía dicen sobre su fiesta. En 1718, Juan Antonio Pérez de Espinosa, fundador del Oratorio de San Felipe Neri en San Miguel, expresó con gran detalle y asombro la celebración anual que con el título del Santo Ecce Homo, duraba ocho días. Escribió un memorial al cabildo que de manera íntegra, aparentemente transcribió Fray Isidro Pérez de Espinosa, hermano de sangre del oratoriano.

> Muy ilustre Cabildo y Regimiento de la Villa de San Miguel el Grande: la notoria justificación y piedad de V. S. alienta mi pluma para poner ante los ojos de su discreción los gravísimos daños espirituales y temporales que de las fiestas profanas que con el título del culto del Milagroso Santo Eccehomo ha introducido la gente vulgar [...]
> [...] a las fiestas concurren los más insignes vagabundos, coimes y gente vulgar de que abundan estos Países [...] Llegados aquí, ¿en qué se emplean? en juegos públicos apadrinados con licencia del Superintendente de los naipes, y con título de haberes reales introducir rifas, chuzas, dados, cubiletes, palillos y otra multitud de juegos prohibidos por las leyes Reales... ¡Qué juramentos se oyen! El nombre de Dios ultrajado, el de la Virgen Santísima María en varias advocaciones vilipendiado; voto a Dios, voto a Cristo, voto a las entrañas de la virgen, juro, etc. Estas son las voces con que se alaba al Santo Eccehomo en estas fiestas...
> A los espirituales daños se allegan los temporales [...] Por respeto de los Sres. Capitulares dice el pobre labrador, que admite el dar los toros en que gasta 200 pesos sin fruto y sin ser obsequio del Santo Eccehomo [...] Y esto, Señores se admite porque los Señores de la Villa reparten los ministerios, a éste los fuegos, al otro las luminarias, al otro los toros, al otro la Capitanía, a éste la comedia que cuesta 200 o 300 pesos, al otro gremio otra, y así de todo lo demás [...] lo que gastan en humo y follaje, y sólo porque le asignan fuegos se van 500 pesos en humo...
> ¿Hay quien se atreve a dar cuenta a Dios de los pecados que en la villa de San Miguel se hacen con título y pretexto de las fiestas? [...] pongo a consideración de V. S. [...] eviten semejantes maldades, y que no se convierta esta Villa piadosa en una ginebra disimulada, sino que al ejemplar de V. S. sigan los inferiores sus acertados pasos, que siempre han sido de piedad, religión y edificación de todos los lugares comarcanos...
> Su más rendido Siervo... Juan Antonio Pérez de Espinosa.[52]

La relación de sucesos acontecidos en la fiesta del Ecce Homo según el testimonio del oratoriano, contrasta radicalmente con los registros de cuentas de la cofradía. El discurso, por demás exagerado del autor, de un regocijo público en el que el pueblo participaba de juegos prohibidos, blasfemias, embriaguez y pillaje, no es más que el reflejo de un conflicto existente para la época entre la cofrades del Ecce Homo y los padres filipenses. En 1712, Juan Antonio Pérez de Espinosa predicó los sermones de Cuaresma en San Miguel el Grande, fue tal el efecto entre los principales vecinos que éstos le ofrecieron la iglesia de Ecce Homo, propiedad de los mulatos.[53] Desde entonces, el grupo devocional y la congregación de San Felipe Neri compartieron el mismo espacio, lo que trajo consigo problemas de jurisdicción y la disputa por la imagen del Ecce Homo.

Para 1733, los oratorianos mostraron su inconformidad al obispo de Michoacán, el doctor don Juan Joseph de Escalona y Calatayud, de ser ayuda de parroquia y no tener la independencia que su orden requería. Además se quejaron de que el cura y el mayordomo de la cofradía no avisaban los días en que sacarían en procesión la imagen del Ecce Homo, de manera que entraban a la iglesia y sacaban al "santo" sin dar cuenta de ello a la congregación. El mayordomo Juan Guillermo de Mendoza recordó la historia de la cofradía y cómo los mulatos construyeron dicha iglesia; no obstante, a pesar de los argumentos del cura y mayordomo, el obispo determinó darle la autonomía e

51. Con base en los gastos de la cofradía se pudo reconstruir de manera escueta la procesión de año nuevo. En 1736, por ese día se le daban 10 pesos al cura, a los "chirimeteros" un peso y 12 reales a los que ayudaron a montar el altar. En 1738 también se incluyen en los gastos 15 pesos de fuegos, 7 pesos 4 reales de caja, clarín, luminarias y mecheros. Además de la cera que se utilizaba. Para 1739, el gasto en fuegos disminuyó a 10 pesos. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 29v, 36v-37r, y 39v.

52. Pérez, *Biografía*, 1942, pp. 60-63.
53. Brading, *Iglesia*, 1994, p. 54.

independencia a la iglesia del Oratorio con respecto al clero secular, y limitó de manera drástica las acciones de la corporación del Ecce Homo. Señaló que el cura "cuando hubiera necesidad pública de enfermedad o falta de lluvias en esta villa no ha de poder sacar por sí sólo la imagen del Santo Ecce Homo sin dar primero aviso a dichos padres un día o dos antes para que la compongan y aliñen".[54]

Con este panorama, en 1742, el obispo Francisco Pablo de Matos y Coronado determinó trasladar la cofradía del Ecce Homo junto con sus imágenes y ornamentos a la parroquia.[55] Con la llegada de los oratorianos, la comunidad del Ecce Homo perdió parte de su identidad e independencia. De tener un espacio propio, donde junto con el párroco se determinaban, resolvían y discutían asuntos internos de la cofradía e iglesia, se pasó a uno compartido, la parroquia, que para esos años albergaba a nueve cofradías en sus altares y capillas.

Hemos dejado al último la celebración más importante para las cofradías de penitentes, la Semana Santa. Correspondía a los hermanos de la corporación de la Humildad y Paciencia de Cristo salir en procesión el Lunes Santo; al día siguiente tocaba salir a las calles a la cofradía de San Roque.[56] Los negros de San Benito de Palermo realizaban su procesión de sangre los miércoles santos por la tarde. Una de las cofradías más importantes, la del Santísimo Sacramento, tenía como actividad principal la celebración del Jueves Santo.[57] Finalmente, los viernes santos a las cuatro de la tarde, la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Santo Ecce Homo salía en procesión.[58]

Con base en los registros de cuentas de la comunidad del Ecce Homo para el siglo XVIII, sabemos que el Jueves Santo se levantaba un monumento que se adornaba con flores de plata, naranjas, pebetes y dos hachas.[59] La cantidad de cera utilizada podía variar, en 1737 se utilizaron para el monumento

54. ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 581, exp. 3, foja 18.
55. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones, caja 1, 1628-1737, fs. 19v-20r.
56. ACM, cofradías, constituciones, siglo XVIII, caja 1250 exp. 6, f. 1v.
57. ACM, cofradías, erecciones, siglo XVIII, caja 1256, exp. 12.
58. ACM, diocesano, justicias, procesos contenciosos, cofradías, caja 68, exp. 4.
59. Entiéndase por hacha, la vela grande de cera compuesta de cuatro velas largas juntas y cubiertas de cera, gruesa, cuadrada y con cuatro pabilos. *Diccionario*, 1990, vol. II, p. 119.

dos arrobas y media.[60] Al día siguiente, la procesión comenzaba a las cuatro de la tarde; todos los "cofrades hermanos" estaban obligados a asistir a la iglesia de Nuestra Señora de la Soledad y Ecce Homo, y ahí se vestían con "sus túnicas de suerte que no sean conocidos" y, a partir de este punto, daba inicio la procesión de los hermanos de sangre, "uno en pos de otro disciplinándose con un crucifijo delante en descuento de más pecados y de todos aquellos que quisieran venir en conocimiento de [...] JesuCristo y los hermanos de luz vayan rezando aquello que tuvieren por devoción".[61]

Encabezando la procesión desfilaba un individuo que portaba el estandarte de la cofradía que en 1735 tenía el escudo de plata, aquél debería ser llevado por una "persona de dignidad" o por un "hermano" que ostentara algún cargo.[62] Una cruz cubierta con un velo morado la llevaría un sacerdote con su túnica; enseguida, tocaba el turno a la Soledad, ataviada con su manto negro y sus tocas de viuda y una cruz abajo, en las andas, junto una toalla y debajo de la cruz otra toalla llena de sangre con la corona y clavos. Detrás de la imagen mariana venía el santo crucifijo, que es el sepulcro, y a los lados de estos pasos deberían ir dos ángeles con las insignias de la Pasión cantando "bendita y loada sea la Soledad nuestra señora".[63]

Sabemos algunos de los pasos que se seguían en la procesión del Viernes Santo, que pudo haber representado el vía crucis. Participaban alrededor de 25 personas, según aparece de los pasos registrados para el siglo XVIII. La cofradía tenía que absorber gastos como el vestuario de las imágenes, los cantores, las exequias del santo entierro de Cristo, y además se montaba otro monumento y se llevaba a cabo el lavatorio de los pobres.[64]

60. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 34r.
61. ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 68, exp. 4.
62. En 1735, la cofradía pagó 45 pesos por la cruz y el escudo del estandarte de plata. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 32r.
63. ACM, diocesano, justicias, procesos contenciosos, cofradías, caja 68, exp. 4.
64. Los gastos que ocasionó la celebración de Semana Santa para 1735 fueron de 163 pesos 6 reales, en *ibídem*.

Cuadro 2. Pasos de la cofradía del Ecce Homo, procesión el Viernes Santo[65]

Paso del Huerto
Paso del Guión de Ntra. Señora
Paso de las Flamulas
Paso de la Campanilla
Paso del Crucero
Paso de la Túnica Morada
Paso de San Pedro[1]
Paso de la Escalera
Paso del Balcón
Paso de la Soga
Paso de la Sentencia
Paso de los Dados
Paso de la Caña
Paso de la Columna
Paso de Santa María Magdalena

1. De este paso tenemos referencia de que se sacaba el Jueves Santo, Viernes Santo, Domingo de Pascua y en *Corpus*.

Finalmente, la semana mayor concluía con una procesión el Domingo de Pascua o de Resurrección, por la mañana salían a recorrer las principales calles todos los miembros de la corporación, en la cabeza de la procesión iba un estandarte blanco y una cruz dorada, seguían los "hermanos" con sus túnicas, guirnaldas y cadenas de oro, que iban "por el sepulcro que ha resucitado el señor y lo traen a su casa con gran procesión".[66]

La difusión del culto

Para el segundo cuarto del siglo XVIII, la devoción al Ecce Homo adquiere más popularidad que la imagen de la Soledad. Dentro de las principales

65. En la lista de asientos que va de 1705 a 1741, algunos de los cofrades al momento de inscribirse no aportaban su limosna de forma pecuniaria, sino adquirían el compromiso de "sacar un paso" durante la procesión, casi siempre la de Semana Santa. Libro de asiento de los hermanos de la cofradía de Ntra. Sra. de la Soledad y Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones, caja 1, 1628-1737.
66. ACM, diocesano, justicia, procesos contenciosos, cofradías, caja 68, exp. 4.

actividades de la cofradía se encontraban las demandas que se realizaban por distintos territorios del obispado y aun afuera de éste. Quizá debido a estos recorridos que hacían los limosneros, el culto a la representación de Cristo tuvo mayor devoción.

Una forma frecuente de allegar fondos por parte de las cofradías eran las demandas públicas, es decir, la petición de limosnas fuera del ámbito estricto de los cofrades. Estas prácticas fueron más efectivas en las hermandades que concitaban mayor devoción y aceptación popular.[67] Los demandadores fueron agentes de difusión privilegiados que para ganar la devoción de poblaciones mayoritariamente iletradas, llevaban imágenes consigo. Debido a la falta de documentación se conoce muy poco de tales prácticas, para saber si se desarrolló una verdadera estrategia iconográfica.[68] No obstante, para nuestro estudio de caso contamos con las descripciones iconográficas de las demandas y los lugares a donde acudieron los limosneros.

En 1723, don Pedro Cienfuegos, por entonces vicario general del obispado de Michoacán, concedió una licencia al mayordomo "de la cofradía del Sr. Eccehomo" para recaudar limosnas por un periodo de diez meses "para los gastos de la cofradía". La anuencia que se otorgó a los cofrades tuvo ciertas restricciones que vale la pena mencionar ya que nos da indicios sobre los lugares que recorrían las imágenes veneradas, así como de toda una economía de la devoción. Se imponía a las personas encargadas de la demanda, la prohibición de tener la "santa imagen" cuando visitaran casas particulares, "ni con música profana, ni que en los reales de minas se detengan más de quince días, ocho en las ciudades de españoles y tres en los pueblos de indios"; finalmente, la licencia estipulaba que antes de solicitar las limosnas, era menester visitar al cura de la localidad para que "haga guardar lo dispuesto en este punto de las ordenanzas".[69]

La ubicación geográfica de San Miguel el Grande como un punto nodal dentro de la red de caminos que conectaban con el Bajío y con los reales de minas del Norte, otorgaba mayores posibilidades para recorrer distintos lugares con las imágenes de demanda. La comunidad de la Soledad

67. Arias, *Represión*, 2002, p. 24.
68. Crémoux, "Imágenes", 2008, p. 62.
69. Éste es el primer registro referente a las licencias otorgadas a la cofradía que hemos localizado. ACM, parroquial, disciplinar, cofradías, licencias, siglo XVIII, caja 1264, exp. 5.

y Ecce Homo al parecer estaba muy organizada respecto a los detalles que implicaban tales desplazamientos procesionales y los mecanismos para promover la difusión del culto. Por ejemplo, en el año de 1736 se registraron gastos como una lámina para hacer estampas, tinta, 22 manos de papel para su elaboración y 16 manos de bulas;[70] es decir, toda una imprenta pequeña que se podía transportar sin problemas y que permitió a la cofradía producir sus propias estampas y novenas para difundir la devoción del Ecce Homo.

Los lugares que los demandantes visitaban eran variados y algunos se ubicaban más allá de los límites de la jurisdicción eclesiástica. San Felipe es el primero en aparecer registrado en los libros de cuentas en 1735, se dice que la demanda a este lugar había costado 4 pesos 4 reales.[71] También hubo limosneros para el "partido y jurisdicción" de Río Grande, en el partido y Sierra de Guanajuato, en el partido de Río Verde y en el partido de la Nueva Galicia.[72]

Otra petición se dio en la región de "tierra adentro", en el año de 1737. Entre enero y febrero de ese año, un cofrade había ido a Valladolid con la intención de pedir permiso al obispo para que un sacerdote pudiera salir a demandar "con la milagrosa imagen de santo Ecce Homo por hallarse la cofradía muy necesitada de ornamentos y otras cosas necesarias para el culto divino como también para un colateral para N. S. de la Soledad". Se añade que las limosnas colectadas en el obispado no eran suficientes, por lo que "necesita de licencia más amplia para otras tierras extrañas, en donde se puedan recoger más limosnas".[73]

La licencia fue otorgada, y ese mismo año, lo que la jerarquía eclesiástica llamaba "tierras extrañas", en el libro de cuentas de la asociación se especificaba como "tierra adentro". Correspondió al padre Francisco Farfán ir con la demanda a estos territorios; para cumplir su misión se le proveyó con la licencia para pedir limosnas, 4 pesos para el correo, dos mulas aparejadas para su avío, cuatro caballos, una "demandita" de mano que era una réplica

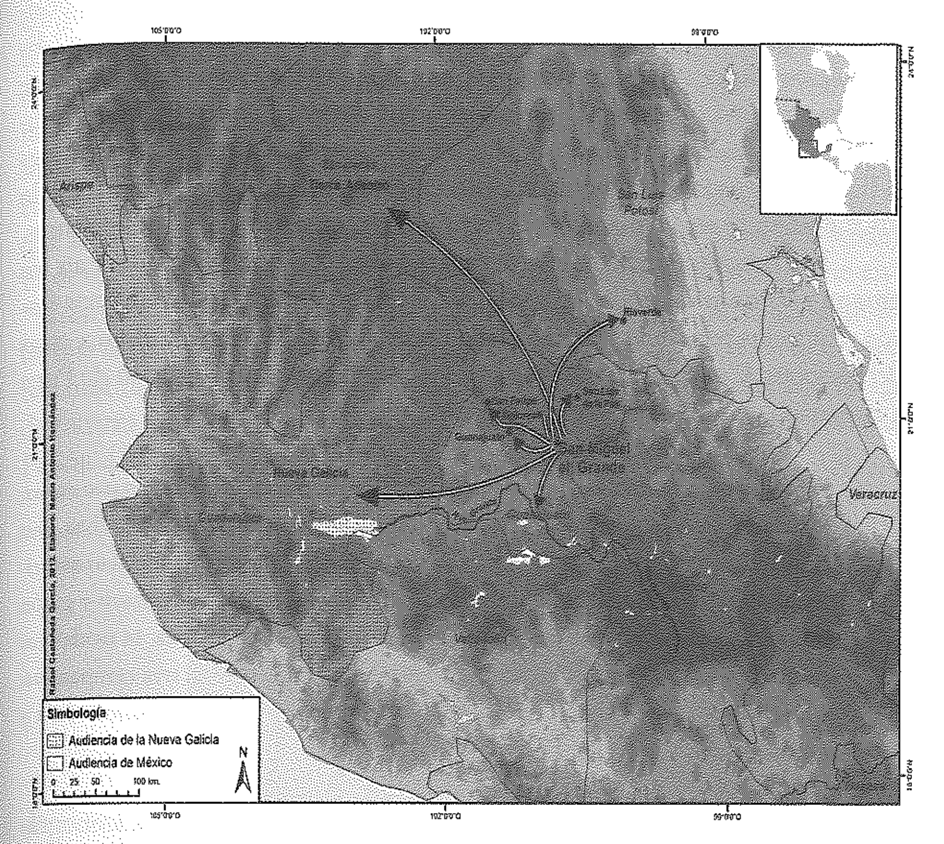
70. Los gastos para hacer las estampas devocionales fueron los siguientes: 6 pesos de una lámina para hacer estampas, 7 pesos de un tórculo para hacer estampas, 22 manos de papel, 5 pesos de tinta y hechura, 20 pesos de 16 manos de bulas a 10 reales, por abrir la estampa se le dieron a Hilario 4 pesos, 16 pesos de 16 resmas de papel, al estampero 3 pesos. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, Asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 33v-34v.

71. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo en *ibídem*, f. 32v.

72. Libro de bienes, muebles y raíces de la cofradía, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1.

73. ACM, parroquial, disciplinar, cofradías, licencias, siglo XVIII, caja 1264, exp. 16.

Mapa 1. Ruta de los limosneros de la cofradía del Ecce Homo, siglo XVIII



Fuente: Elaboración de Marco Antonio Hernández.

de la imagen original, 47 pesos de estampas, cien novenas, otros 35 pesos de estampas para que fueran repartidas "en los diputados del obispado" y un esclavo que lo acompañaba en la travesía, llamado Joseph Leoncio.[74]

Las imágenes devocionales impresas constituyeron una especie de soporte para la oración, frente a las que se repetían las posturas de humildad

74. Libro de autos de cuentas y elecciones de la cofradía del Santo Ecce Homo, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1, f. 38r-v. Sabemos de una novena al Ecce Homo dedicada al santo que se veneraba en San Miguel el Grande, que fue reimpresa en México en el año de 1768, pero desconocemos el año de la primera impresión. De esta novena se obtuvo la imagen de un Ecce Homo. Véase imagen 1.

acostumbradas en la iglesia frente a la imagen verdadera, y otorgaban la posibilidad de pasar del espacio público al doméstico y de ahí al cotidiano.[75] Es probable que las novenas y estampas se hayan repartido entre los devotos que aportaban alguna limosna a la devoción o que decidían asentarse en la cofradía. Quizás estas estampas adornaban las paredes del hogar de los habitantes del Bajío novohispano, como sucedió en el sur de Toledo a principios del siglo XVII.[76] Pudiendo ser la imagen más común en las casas de los sanmiguelenses.

Las descripciones de los inventarios de las demandas muestran los elementos iconográficos de la Pasión de Cristo acompañado de adornos festivos, como los papalotes que sin duda aportaban el elemento lúdico a estas celebraciones. Como muestra citamos la demanda que hizo Agustín de Puga en el partido de la Nueva Galicia entre los años 1733 y 1740.

> Primeramente la imagen con corona, caña, soga y peaña de plata, cuatro capas, dos de damasco encarnado, dos de tela musga, tres túnicas, cuatro camisas, tres becoquines, cuatro cabelleras, dos cendales morados, tres cortinas de raso amarillas, dos de fuera una de cotense, y otra de paño fino, palio de damasco y guión de lo mismo, su adorno 83 papalotes sencillos, 41 crucecitas de plata, 14 medallitas de plata, 4 rosas de listón de castilla, mesa tabernáculo y andas, tres campanitas. Más tres burros, dos hembras y dos machos, dos aparejos, cinco caballos, mula y macho de carga.[77]

La demanda de Agustín Puga contaba con los ornamentos iconográficos para despertar la piedad entre los devotos de aquellos lugares. Resulta evidente que la cofradía del Ecce Homo se proveía de toda la estructura necesaria para promover un culto que dejó de ser local para volverse regional. Además de las imágenes del Ecce Homo, varias "andas" de los limosneros traían otras devociones, como la de San Juan Bautista y la virgen de los Dolores.

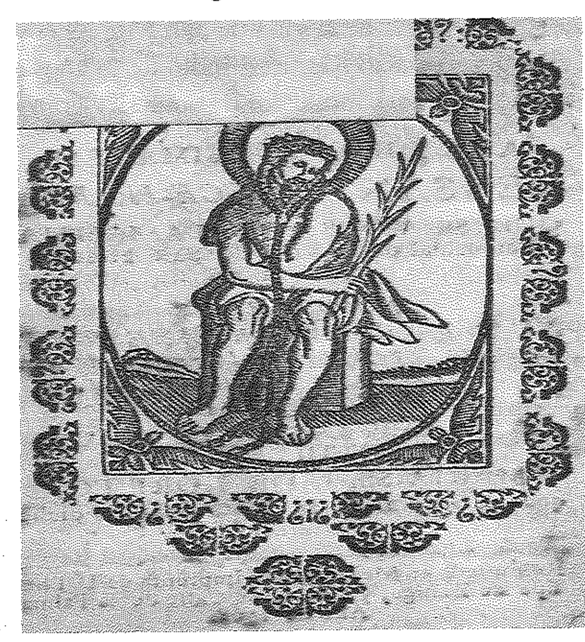
Después de 1742, año en que la cofradía se trasladó a la parroquia de San Miguel y dejó su iglesia donde se había fundado debido a una serie de

75. Crémoux, "Imágenes", 2008, p. 76.
76. Christian, *Religiosidad*, 1991, p. 181.
77. La relación de esta demanda no detalla el año exacto, pero fue en el periodo citado, entre 1733-1740. Libro de bienes, muebles y raíces de la cofradía, APSMA, asociaciones 1628-1737, caja 1.

conflictos con los oratorianos, ya no se registraron noticias sobre los recorridos de los limosneros, el único indicio es una licencia que concede el obispo en 1787 "al demandante del Santo Eccehomo para que pueda colectar limosnas que ayuden a sus precisos gastos".[78] Pero en los libros de la cofradía ya no se mencionan detalles al respecto. Sin embargo, sabemos por una novena que fue dedicada al Ecce Homo de San Miguel, y reimpresa en México en 1768, que la popularidad del santo no había disminuido, sino todo lo contrario. El devocionario fue escrito por un padre oratoriano que afirmaba que en su "Santa Casa" se veneraba al Ecce Homo.[79] Lo anterior comprueba la hipótesis de que la devoción ya no era exclusiva de la cofradía, también los oratorianos trataron de beneficiarse de su popularidad. La novena contiene una imagen de factura sencilla, pero con una gran expresividad de lo que representaba la Pasión de Cristo.



Imagen 1. Ecce Homo[80]



78. ACM, parroquial, disciplinar, cofradías, licencias, siglo XVIII, caja 1264, exp. 37.
79. Jorganes, *Sangrientos*, 1768.
80. *Ibidem*.

Ésta es la única imagen (1) impresa del Ecce Homo que se conoce de aquellos tiempos; no sabemos quién es el grabador o dibujante que ilustró la novena. El culto a los patrones de las cofradías o santos en general se prolongaba a veces por medio de este tipo de impresos. La difusión de la imagen milagrosa del Ecce Homo ya no recayó exclusivamente en la cofradía, también los oratorianos fueron partícipes junto con los habitantes de San Miguel y su región.

Un último ejemplo del alcance de la devoción data de 1796, cuando un grupo de indios de San Luis de la Paz fue acusado de reunirse por las noches en su capilla para ingerir peyote. En su declaración al Santo Oficio de la Inquisición señalaron que estaban juntando dinero para ofrecer unas misas a la imagen del Ecce Homo en San Miguel.[81] Uno de los involucrados, José Dionicio, indio de la villa de San Miguel el Grande, dueño de la casa donde se realizaron las capturas, declaró que la reunión que tuvieron el 29 de diciembre "había sido con el fin de juntar una limosna para ir a mandar decir una misa al señor Ecce Homo de la villa de San Miguel el Grande". Otro testimonio fue el de José Ignacio Ramírez, indio de 19 años de edad, quien ratificó que la reunión era para juntar fondos que sirvieran como limosna para el Ecce Homo de San Miguel el Grande.[82]

Conclusiones

La devoción por el Cristo del Ecce Homo tuvo su origen en una cofradía fundada por mulatos vaqueros en 1594, teniendo como advocación a Nuestra Señora de la Soledad. En la segunda mitad del siglo XVII surge el culto al Ecce Homo en San Miguel el Grande, pero su auge sería en la centuria siguiente. Además de ser una ima-gen milagrosa contra las pestes y la falta de lluvia, la promoción de la imagen rebasó los muros de su iglesia. Las copias en efigie o impresas alcanzaron su autonomía en el culto público a través de las demandas. Los limosneros formaron parte integral del denso tejido de una región devota que fue más allá del bajío y del propio obispado de Michoacán.

81. Brading, *Iglesia*, 1994, pp. 179-180.
82. Lara, *cristianismo*, 2002, p. 151.

La popularidad del Santo Ecce Homo hizo que la composición social de la cofradía fuera amplia y variada. Si bien los fundadores fueron mulatos, para el siglo XVIII había cofrades de todas las calidades étnicas, con distintos oficios y de regiones diversas. La promoción del culto ya no fue exclusiva de la cofradía, el clero secular a través de las indulgencias, los oratorianos mediante la impresión de una novena dedicada al "santo" y los habitantes de la región participaron activamente del aparato iconográfico de las demandas. El ejemplo de esta devoción muestra la evolución de un culto, en diferentes escenarios geográficos y a través de distintos actores, que mantienen vigente la advocación hasta el día de hoy.

"El señor de las cosechas", como se le conoce actualmente al Ecce Homo en la ciudad de San Miguel de Allende, sigue siendo una imagen peregrina por algunas de las rancherías del municipio por la creencia de que la imagen tiene entre sus atributos el de atraer la lluvia. La devoción comunitaria y el reconocimiento de las autoridades diocesanas han permitido la pervivencia del culto al Ecce Homo en la región circundante hasta nuestros días.

Fuentes

Archivos

AGI Archivo General de Indias.
AGN Archivo General de la Nación.
ACM Archivo Casa Morelos.
AGEG Archivo General del Estado de Guanajuato.
APSMA Archivo Parroquial de San Miguel de Allende.

Impresos

Fray Isidro Pérez de Espinosa, *Biografía del M. R. P. Dr. D. Juan Antonio Pérez de Espinosa fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en la villa de San Miguel el Grande*, México, Imprenta Barrie, 1942.

———, *Crónica franciscana de Michoacán*, México, Universidad de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

Sangrientos escarnios: estímulos sagrados: devota novena a la milagrosa imagen del Santo Ecce-Homo que se venera en la iglesia parroquial de la Villa de San Miguel el Grande. Sácala a luz el P. Martín Jorganes Cayetano, presbítero del Oratorio de San Felipe Neri de dicha villa, y conságrala a la Emperatriz de cielos y tierra MARÍA SSma. DE LORETO, que se venera en su Santa Casa de dicho Oratorio. Reimpresa en México en la imprenta de D. Phelipe de Zuñiga y Ontiveros, Calle de la Palma, año de 1768.

Sumario de las Gracias e Indulgencias de la Cofradía del Santo Ecce-Homo, y Soledad de María Santísima Nuestra Señora, fundadora canónicamente en la Iglesia de la Soledad, trasladada hoy día a la Parroquia de la villa de San Miguel el Grande, del obispado de Valladolid de Michoacán, concedidas por la Santidad de Inocencio Papa XI, de feliz recordación, por su Breve Apostólico Romano Original, dado en Roma en San Pedro debajo del Anillo del Pescador, el día 17 de junio de 1682 el año sexto de su Pontificado: Las cuales Gracias, e Indulgencias han de valer perpetuamente, México, por Bernardo de Hogal, reimpreso 1746.

Bibliografía

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2002.

Brading, David, *Una Iglesia asediada: el Obispo de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Briones Gutiérrez, Blanca Cecilia, "Ministerio pastoral de los Franciscanos en la villa de León de los Chichimecas, 1589-1693 y sus dificultades con el obispado de Michoacán," tesis de licenciatura, Universidad de Guanajuato, 2011.

Camacho Martínez, Ignacio, *La hermandad de los mulatos de Sevilla. Antecedentes históricos de la hermandad del Calvario*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.

Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.

Christian A., William, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

Crémoux, Françoise, "Las imágenes de devoción y sus usos. El culto a la Virgen de Guadalupe (1500-1750)" en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassay (comps.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispána. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 61-82.

Diccionario de Autoridades, vols. II y III, edición facsímil, Madrid, Gredos, 1990.

Germeten, Nicole von, *Black Blood Brothers. Cofraternities and social mobility for Afro-Mexicans*, Florida, University Prees of Florida, 2006.

Jurado Jurado, Juan Carlos, "Catástrofes naturales, santos protectors y devociones religiosas en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX" en David González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000, pp. 257-264.

Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

Moreno, Isidoro, *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Junta de Andalucía, 1997.

Quisbert, Pablo Luis, "Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de la Plata y la Villa Imperial (siglos XVI-XVII)" en Ximena Medinaceli *et al.*, *La construcción de lo urbano en Potosí y la Plata (siglos XVI-XVII)*, Sucre, Ministerio de Cultura de España/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2008, pp. 269-414.

Rangel Silva, José Alfredo, "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII" en Patricia Moctezuma Yano,

Juan Carlos Ruiz Guadalajara y Jorge Uzeta Iturbide (coords.), *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*, México, El Colegio de San Luis/ Universidad de Guanajuato, 2004.

Roselló Soberón, Estela, *Así en la tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVI*, México, El Colegio de México, 2006.

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, *Dolores antes de la Independencia. Microhistoria del altar de la patria*, vol. II, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis/CIESAS, 2004.

Sánchez de Madariaga, Elena, "La virgen de la Soledad. La difusión de un culto en el Madrid barroco" en María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassay (comps.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 219-240.

Schenone, Héctor, "María en Hispanoamérica" en Verónica Oikión Solano, *Historia, nación y región*, volumen 1, México, El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 229-247.

Simiz, Stefano, "Les confréries face à l'indulgence. Tradition, quête, accueil et effets dans la France de l'Est (XV[e]-XVIII[e] siècle)" en Bernard Dompnier y Paola Vismara, *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (MI-XV[e]-début XIX[e] siècle)*, París, École Française de Rome, 2008, pp. 103-124.

Vidaurri Aréchiga, José Eduardo, *Las cofradías de Guanajuato en la época colonial*, Guanajuato, Presidencia Municipal/Casa de la Cultura, 1999.

III
LA FIESTA COMO ESPACIO DE PODER Y CONFLICTO

LA PRESENCIA DEL VIRREY EN LAS FIESTAS DE NUEVA ESPAÑA

Nelly Sigaut
Centro de Estudios Históricos-
El Colegio de Michoacán

La capacidad didáctica de fiestas y procesiones y el capital visual[1] que acumulaban las convirtieron en herramientas privilegiadas para activar la devoción. La conciencia de este poder las transformó en un campo donde se manifestaron compromisos y disidencias, al mismo tiempo que se promovía la articulación de expresiones culturales renovadoras por medio de invenciones, música, comedias o representaciones, danzas y mascaradas. La fiesta, como una nueva fórmula de sociabilidad, conjugó un aparato de ceremonia de procedencia mixta, donde el poder se mostraba ante la comunidad y "trataba de reproducir simbólica y materialmente a la colectividad para reafirmar los fundamentos de su legitimación".[2]

Desde la segunda mitad del siglo XX se ha producido una rica historiografía dedicada a estudiar la fiesta en sus distintas manifestaciones, a mostrar la forma en que la fiesta religiosa tardomedieval salió del ámbito parroquial, minoritario e intimista, para enriquecerse y transformarse hasta componer una liturgia festiva y pública, coordinada por las autoridades municipales, que determinaron su recorrido callejero y procesional, el protocolo colectivo, la participación de los estamentos ciudadanos y los elementos decorativos o elaborados programas iconográficos que transformaban el perfil de la ciudad en fiesta.[3]

Esa misma historiografía, junto con nuevas reflexiones sobre el poder y en especial sobre la monarquía hispánica, trató de entender la forma en

1. El concepto de capital visual que utilizo en este trabajo es una construcción personal que deriva de la reflexión sobre el concepto de capital cultural de Pierre Bourdieu. Véase Sigaut, "Fiesta", 2007, pp. 123-134.
2. Narbona, "Fiesta", 1996, vol. 3, t. I, p. 403.
3. *Ibídem*, pp. 401-419.

que el ritual festivo constituyó una poderosa red simbólica armada a través de las ciudades, tanto en Europa como en América, por medio de la celebración de los más importantes aconteceres que afectaron a la casa real, como el nacimiento del heredero que aseguraba la continuidad dinástica, las exequias reales, las juras al nuevo rey, todos ellos momentos circunstanciales e imprevisibles que se sumaron al ciclo litúrgico.

Dice Juan Pedro Viqueira en un libro clásico en nuestra historiografía, que las fiestas que formaban el sustrato espiritual de la ciudad de México eran la de *Corpus Christi*, la fiesta de la iglesia; la entrada del virrey, la fiesta del poder y la de san Hipólito, la fiesta de la sumisión colonial.[4] En las tres participaba el virrey, de distinta manera, por cierto, y esta falta de uniformidad hace necesaria una reflexión acerca de su representación. El estudio de la fiesta provee imágenes concretas de los actores sociales del periodo y de sus prácticas e interacciones culturales en distintos ámbitos y expone las posiciones que esos actores ocuparon en la sociedad de su tiempo.[5] Además había una multiplicidad de fiestas y ceremonias que provocaban salidas procesionales, misas, repiques de campanas, bailes, comidas y disfraces, fenómeno estético integral, total, al que llamamos fiesta.

En este artículo trataré de mostrar que además de las fiestas establecidas, la creciente vida de la pequeña corte virreinal dio al virrey múltiples oportunidades de participar en festejos varios donde el juego de la representación quedaba expuesto. Si el fenómeno festivo es de por sí efímero, la presencia del poder se anclaba en la figura del virrey. ¿Cómo se presentaba éste a cada una de estas manifestaciones del poder?, ¿cuál era el sentido de representación que el virrey tenía en cada una de sus apariciones públicas?, ¿de qué manera la exposición a la mirada modificaba la apariencia?

A partir de estos ejes conductores voy a analizar la participación y la presencia del virrey en tres fiestas y en lo que he denominado "las otras fiestas y sistema de ceremonias", también conocidos como grandes alegrías o días grandes.[6]

4. Viqueira, *¿Relajados*, 1987, pp. 117-119.
5. Moraña, "Sujetos", 2002, vol. 2, p. 54.
6. Bonet, *Fiesta*, 1990, p. 43.

La figura del virrey

Es un hecho que durante muchos años prevaleció la posición que considera al virrey como el *alter ego* del rey. La importancia que se le concedió era tal que incluso la historia nacional estaba organizada por los gobiernos de los distintos virreyes de la Nueva España. Una de las fuentes obligadas de esta visión es Juan de Solórzano Pereyra, quien en su conocido trabajo *Política Indiana*, escribió que "las figuras tienen y ejercen el mismo poder, mano y jurisdicción que el rey que los nombra".[7] Debido a la lejanía territorial, era necesario que los reyes nombrasen "estas imágenes suyas, que viva y eficazmente los representasen, y mantuviesen en paz y quietud" a los habitantes de dichos territorios y "los enfrenasen y tuviesen a raya con semejante dignidad y autoridad".[8]

La posición opuesta es aquella que considera que el territorio y su división político administrativa por audiencias fueron los que disputaron el ejercicio de la acción política con base en sus posibilidades de relación directa con el rey a través del Consejo de Indias.[9]

> La Audiencia fue la institución más importante e interesante en el gobierno de las indias españolas. Fue el centro, el corazón del sistema administrativo, y el principal freno a la opresión e ilegalidad cometidas por virreyes y otros gobernadores. Los virreyes iban y venían; la Audiencia era un cuerpo más permanente y continuo, que adquirió una larga línea de tradición corporativa.[10]

Una visión del poder y su ejercicio desde los historiadores del derecho y de las instituciones, por medio de la continuidad de una corporación y una visión más personal, unitaria y representativa, en medio de las cuales, con ciertos matices, se instaura la figura del virrey.

Maquiavelo planteó la dificultad de gobernar en la distancia, en ausencia del rey, territorios recién conquistados y diferentes, y proponía como solución que "la persona que hace la conquista se trasladara a vivir al

7. Citado por Cañeque, "Cultura", 2001, p. 17.
8. Citado por *ibídem*, p. 16.
9. Diego-Fernández, "Reales", 2007, pp. 21-68.
10. *Ibídem*, p. 24.

territorio conquistado".[11] La lejanía de las Indias de Castilla puso a la Corona en el predicamento de gobernar los territorios a una distancia mayor de la que hasta ese momento controlaban. Gobernar sin conocer y sin ser conocido no parecía una tarea fácil. Lo expresó Diego Saavedra Fajardo, por medio de la empresa 23 de su obra *Idea de un príncipe político cristiano*: "Por los ojos y por los oídos entra el amor al corazón. Lo que ni se ve ni se oye no se ama. Si el príncipe se niega a los ojos y a la lengua, se niega a la necesidad y el remedio".[12]

Como representantes del rey y cabezas del gobierno de las Indias, los virreyes tuvieron muy presente esta premisa. Como escribió Solange Alberro en una visión sintética del virrey y su gobierno, la situación de los virreyes americanos era muy ambigua. Eran nombrados por periodos de seis años (que no acabaron en algunas oportunidades), su gobierno estaba sometido a una visita, en ocasiones tuvieron que pagar multas, de modo que –concluye esta autora– "a pesar del aura y la etiqueta que los rodeaban, no eran más que funcionarios del monarca".[13] Para eso recibían instrucciones precisas antes de llegar a tomar su puesto, por parte del presidente del Consejo de Indias. Le dijo Pablo de la Laguna al marqués de Montesclaros nombrado virrey de Nueva España en 1603: "El vestido honesto, la capa siempre más larga que corta y los vestidos de camino de colores graves y autorizados, sombreros sin plumas y así en esto como en todo lo demás ha de parecer siempre más viejo que mozo. El andar muy despacio siempre y con mucho orden, sosegado y autorizado".[14] De este modo aparece el virrey en el retrato oficial en México, donde, a diferencia de como sucede en Perú o Nápoles,[15] o en el caso de los funcionarios reales más cercanos, no se representa de pie o a caballo, modelo propio de los retratos reales, sino en un modesto retrato de tres cuartos de perfil, derecho o izquierdo, donde la figura resalta sobre un fondo oscuro. En la parte inferior del cuadro una cartela aloja algunos de los aspectos más relevantes de la biografía del retratado, pero, sobre todo, lo ubica en una serie donde "el valor y la fuerza de su presencia responden a la relación de

11. Maquiavelo, *El príncipe*, 1997, cap. III, punto 4, p.33.
12. Saavedra, *Idea*, 1927, vol. I, Empresa XXIII, p. 285.
13. Alberro, "Cuerpo", 2008, pp. 293-312, 295.
14. Navarro, *Instrucciones*, 1991, pp. 296-297.
15. Véase Carrió-Invernizzi, "Virreinato", 2008, pp. 213-287.



Figura 1. José Juárez (atribuido). Don Juan de Leiva y de la Cerda. Marqués de Leyva y de Ladrada. Conde de Baños. Prorex & Dux Generalis. Año de 16[62]. Museo Nacional de Historia, INAH, México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

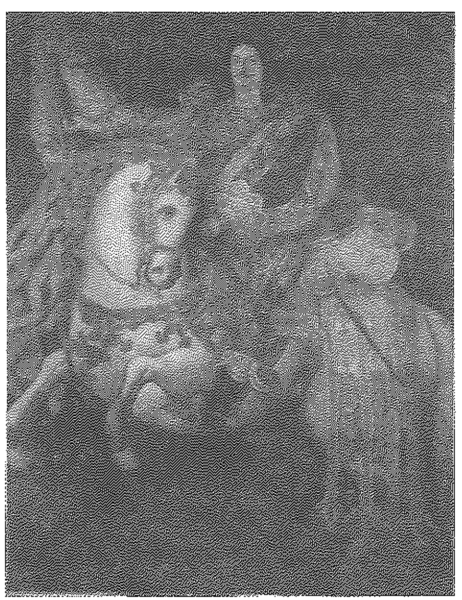


Figura 2. Pedro Fernández de Castro y Andrade, conde de Lemos y XIX virrey del Perú (1667-1674). Museo de Arte español Enrique Larreta, Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

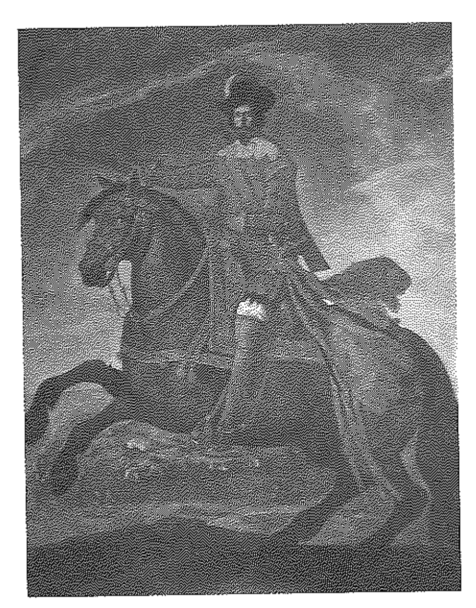


Figura 3. Massimo Stanzione. Íñigo Vélez de Guevara y Tassis, conde de Oñate, embajador en Roma y virrey de Nápoles, *ca.* 1647. Instituto Valencia de Don Juan, Madrid.

conjunto".[16] Estamos frente a dos estrategias de visualización: la del retrato como oficial del reino (fig. 1) y la del virrey como autoridad por sí mismo (figs. 2 y 3), estrategias que se expresan en la fiesta, donde frente al rey ausente, el virrey estuvo sobrerrepresentado.

La fiesta de *Corpus Christi*

La fiesta de *Corpus Christi* fue fundada a mediados del siglo XIII y alcanzó gran desarrollo durante la siguiente centuria. Aunque la bula de fundación requería solamente la celebración de una misa y un oficio, a principios del siglo XIV el eje de la fiesta eucarística fue la procesión. Las prácticas y las tradiciones fueron desarrollando una retórica simbólica, es decir, un sistema de símbolos –entendidos éstos como "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o

16. Kraselsky, "Retratos" (en prensa), p. 17.

relación que sirve de vehículo para un concepto (el concepto es el 'significado' del símbolo)"–[17] cuyo centro fue la eucaristía, el símbolo más poderoso de la cultura cristiana. Esas procesiones que en principio recorrieron el interior de templos y conventos, pronto se abrieron al ámbito secular, a espacios susceptibles de ser sacralizados con la sola presencia del poder sobrenatural de la eucaristía. De ahí la importancia del recorrido o itinerario de la procesión, que tocaba lugares significativos para la vida de villas y ciudades y quedó establecido tan tempranamente como la procesión misma. Al mismo tiempo, los símbolos de poder que acompañaban a la eucaristía en su "recorrido" produjeron una pugna por el control de estas procesiones urbanas entre las autoridades civiles y eclesiásticas, llenándose así de significados locales.[18]

Sin duda, la organización de la fiesta y la procesión en México tuvieron un éxito inmediato. Pocos años después de la conquista de la ciudad, en 1529 ya se habla en una ordenanza "del uso y costumbre", e incluso se habían planteado problemas de precedencia que obligaron al ayuntamiento a establecer un orden que debía respetarse.[19]

La procesión abría con la tarasca, seguían los gigantes, las danzas representadas, esto es, con escenas bíblicas, mitológicas e históricas; las danzas tradicionales, de espadas, moros y cristianos, de lazos y enramadas y las danzas de indios, negros y mulatos. La participación obligatoria de los gremios, los mostraba organizados con sus banderas y estandartes, vestidos de la manera más elegante que les fuera posible y con las andas del santo protector de su oficio. Esta primera parte de la procesión se cerraba con los carros sobre los que se representaban breves autos sacramentales.

17. Geertz, *The interpretation*, 1973, p. 91. En especial, "Religion as a cultural system", pp. 87-125 y "World view and the analysis of sacred symbols", pp. 126-141.
18. Esta fiesta se estableció por medio de la bula *Transiturus* que dio el papa Urbano IV en 1264. Para el análisis de la fundación de la fiesta y su difusión en el continente europeo, con excepción de la península ibérica, remito al estudio de Rubín, *Corpus*, 1991. Entre la númerosa bibliografía para la península remito a Very, *The Spanish*, 1962. Lleó, *Arte*, 1975. Garrido, *Antiguallas*, Archivum. Véase Sigaut, "Procesión", 2000, vol. 1, p. 363. Sigaut, "fiesta", 2008, pp. 19-40.
19. Lunes 24 de mayo de 1529, Archivo Histórico del Ayuntamiento (en adelante AHA), libro 629-A, hoja 208. Este documento está citado por Marroquí, en Jesús Medina (editor), *La ciudad de México*, 1969, t. III, pp. 494-495. "así sucesivamente un oficio en pos de otro, por manera que ningún oficio de vecinos deje de salir como es *uso e costumbre* e, que de aquí adelante todos los años se tenga e guarde esta orden e que no se quebrante so pena de cincuenta pesos de oro al oficio que quedare por salir, la mitad para la Cámara de su majestad e la otra mitad, para las Obras públicas de esta ciudad e para quien lo denunciare". Los miembros de cada oficio debían concurrir acompañados por sus oficiales. Véase Sigaut, *Procesión*, vol. 1, p. 382.

Los músicos abrían la segunda parte, que daba paso al contingente religioso. Entraban a la procesión las órdenes religiosas organizadas por su antigüedad de llegada a tierras americanas. Detrás de ellas salían las parroquias, en señal de preeminencia del clero regular sobre el secular, ubicación que provocó muchos problemas con los seculares que reconocían a San Pedro como su fundador y, por tanto, reclamaban mayores antigüedad e importancia sobre las religiones. Pasaba luego el cabildo catedral, con sus mejores ornamentos y seguía el Santísimo Sacramento que salía bajo palio. El alguacil mayor de la ciudad y sus tenientes eran quienes regían la procesión y debían hacer respetar el orden establecido, tanto para entrar a la iglesia como para seguir en la procesión.[20]

Fueron los gremios los que entraron en conflicto por la cuestión de la precedencia, del mismo modo que las autoridades del Ayuntamiento con las de la Audiencia. Las autoridades del cabildo civil pretendían que se siguiera la costumbre de las ciudades de Castilla y consideraban que el presidente de la Audiencia y los oidores no debían tener competencia en llevar las varas del Santísimo Sacramento, que consideran preeminencia de la ciudad.[21] Al año siguiente, en 1535, la situación estuvo controlada con mucha anticipación. En la ciudad de México había entonces diez regidores y dos alcaldes y se decidió que en el palio del Santísimo Sacramento se pondrían doce varas para que cada autoridad llevara una. Establecieron, además, que desde ese momento en adelante el número de varas estaría en relación con el de regidores.[22] Finalmente terminó por legislarse para que las precedencias quedaran claramente establecidas.[23] La situación institucional cambió

20. Martes 10 de junio de 1533, en AHA, libro 632-A, hoja 40.
21. *Idem*. La discusión sobre quién tenía el derecho de llevar las varas del palio no se resolvió, pues al año siguiente, en 1534, volvió a plantearse el problema entre la Audiencia y las autoridades del Ayuntamiento de la ciudad de México, impotentes ante la Audiencia frente a lo que consideraban parte del ejercicio de su cargo y preeminencia del mismo, consideraron como una injuria y ofensa hacia la ciudad que los miembros de la Audiencia hubieran repartido las varas del palio sin respetar lo establecido. Viernes 5 de junio de 1534, AHA, libro 632-A, hoja 84.
22. Martes 25 de mayo de 1535, en AHA, libro 632-A, hoja 115.
23. Paredes, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Mandados a imprimir, y publicar por la Magestad Catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro Señor. Va dividida en Quatro Tomos, con el Indice General, y al principio de cada Tomo el Indice especial de los títulos, que contiene,* 1681, Tomo II. Título Quinze. De las precedencias, ceremonias y cortesías. Ley VI. Que los oidores, alcaldes, fiscales y ministros, que tienen asiento con la Audiencia, acompañen a los Virreyes y Presidentes y en qué casos. "Ordenamos que [...] acompañen a Misa al Virrey, o Presidente los primeros días de las tres Pascuas, y los de Corpus Christi, Asumpcion de Nuestra Señora y Advocación de la Iglesia Mayora y en las demás ocasiones en que se celebre fiesta de tabla, y fueren convocados

y la Audiencia Gobernadora fue sustituida por el virrey don Antonio de Mendoza, pero es evidente que la ciudad consideraba la procesión de *Corpus Christi* como parte del aparato visual del poder. En cambio, en el primer libro de actas del cabildo de la catedral de México, la mención a la fiesta de *Corpus Christi* no puede ser más escueta: "que se compre todo lo necesario para el día de Corpus", se anotó en la sesión celebrada el 24 de abril de 1539, que contó con la asistencia de Zumárraga.[24] La llegada del arzobispo Fray Alonso de Montúfar y la reunión de los dos primeros concilios provinciales mexicanos (en 1555 y 1565) dejaron su secuela en la celebración de Corpus en la catedral. En 1554 comenzó a realizarse la procesión mensual dentro de la iglesia en homenaje al Santísimo Sacramento,[25] y desde 1560 aumentaron los gastos para "aderezos",[26] música,[27] representaciones[28] que serán premiadas con joyas,[29] orfebrería acorde con la importancia de la fiesta, como una nueva custodia[30] y la compra de ornamentos.[31]

Así como la presencia del rey en la procesión madrileña de *Corpus* marcaba la diferencia con cualquier otra fiesta peninsular,[32] en la ciudad de México la presencia del virrey y el arzobispo era la que establecía la misma posibilidad diferenciadora con otras ciudades del extendido territorio de la Nueva España. Entre ellos se desarrolló con frecuencia el conflicto de jurisdicción y precedencia que en otros ámbitos enfrentó a las autoridades de la Real Audiencia con el obispo y ya durante el transcurso de la fiesta, por la

para otro cualquier acompañamiento y el oidor más antiguo, ó el que sucediese en su lugar, vaya al lado izquierdo del Virrey, ó Presidente y luego que llegue emparejar con él, le haga la cortesía, y reverencia devida, como a Virrey Presidente y él le corresponda con el agrado y buen término, que se debe, de forma, que entre todos conserven la buena correspondencia, que es justo: y quando volvieren a nuestras Casas Reales todos los Oidores, Alcaldes, Fiscales, y los demás del cuerpo de la Audiencia, si aquel día no huvieren de comer juntos, se queden á caballo á la puerta, passando por en medio el Virrey, ó Presidente, y desde los cavallos le hagan la cortesía devida, y solamente se apeen los Alcaldes de el Crimen en Lima y México y estos vayan acompañando al Virrey... etc". Véase Sigaut, *op. cit.*, vol. 1, p. 383.
24. 1 de marzo de 1536 a 3 de enero de 1559, Actas de Cabildo de la Catedral de México (en adelante ACCM), libro 1, f. 15v.
25. Actas de Cabildo, sesión del 6 de octubre de 1554, en ACCM, libro 1, f. 105v.
26. Actas de Cabildo, sesión del 24 de mayo de 1560, en *ibídem*, libro 2, f. 32v.
27. Actas de Cabildo, sesión del 2 de enero de 1561, en *ibídem*, libro 2, f. 44r.
28. Actas de Cabildo, sesión del 12 de enero de 1563, en *ibídem*, libro 2, f. 32v.
29. Actas de Cabildo, sesión del 18 de mayo de 1565, en *ibídem*, libro 2, f. 150r.
30. Actas de Cabildo, sesión del 9 de junio de 1564, en *ibídem*, libro 2, f. 117r.
31. Actas de Cabildo, sesión del 17 y 28 de mayo de 1566, en *ibídem*, libro 2, fs. 184r y 185r.
32. Portús, *La antigua*, 1993, p. 11.

ubicación de los miembros de las distintas corporaciones de la administración novohispana en los tablados para presenciar las comedias. De tal modo que si la memoria del desarrollo de la fiesta y de la procesión, así como su ordenamiento, quedaba custodida por el maestro de ceremonias de la catedral, éste tuvo que enfrentarse en distintas oportunidades con el virrey y su séquito por la intención de querer modificar lo establecido. Si no era por las varas del palio, eran los pajes del virrey y su ubicación inmediata a la custodia, sitio que tradicionalmente ocupaba el cabildo catedral. El resultado era el escándalo público, que los contendientes se retiraran a sus espacios de poder –el cabildo catedral al coro y el virrey y su grupo al palacio–, dejando secuestrado al Santísimo Sacramento, y que la procesión y luego las comedias se detuvieran durante horas.[33]

Curiosamente, mientras en otras fiestas se describe con cierto cuidado el traje del virrey, nada dejaron los cronistas sobre su atuendo durante la procesión de *Corpus*. ¿Como cabeza de los oficiales reales iría vestido de negro y capa, con las insignias de la orden de caballería a la que pertenecía, con la gravedad que se les recomendaba antes del viaje? La conciencia de la representación, que según Chartier, se comporta como una máquina de fabricar respeto, ¿le imponía el rigor del traje?[34]

Las entradas del virrey

En América, las entradas reales fueron reemplazadas por las del virrey. Estas entradas en Europa habían acumulado un gran caudal simbólico repleto de alegorías que apelaban a la cultura clásica, en especial antes de la sedentarización de la monarquía. En la ceremonia de recepción, también el virrey convivía con personajes mitológicos, él mismo se convertía en una deidad y su primera aparición pública estaba marcada por lo pautado de la ceremonia y la magnificencia que la caracterizaron.

Con algunas modificaciones, había un patrón ceremonial; esto se comprueba comparando el que se seguía en el ingreso a la ciudad de Lima,

33. Jueves 8 de junio de 1651, Guijo, *Diario (1648-1664)*, 1986, t. I, p. 159. Fue el caso del virrey conde Alva de Liste.
34. Chartier, *El mundo*, 2002, pp. 59-60.

en el virreinato del Perú.[35] Según el esquema, llegado el virrey a Veracruz despachaba a un mayordomo a la ciudad de México, con aviso y carta para la Real Audiencia anunciando la llegada;[36] casi un mes después, el virrey llegaba a Chapultepec, donde era recibido por el corregidor y el regimiento de la ciudad. Al día siguiente le daban la bienvenida la Real Audiencia y tribunales, iba a Palacio, mostraba su título (en muchas oportunidades recibido un año antes, que era el tiempo que le llevaba la preparación del viaje y de su contingente, que llegó a alcanzar el número de cien personas). Se presentaba entonces con sus nombres y títulos, juraba sobre una cruz y un misal y sello real y se iba a Chapultepec, donde había fiesta (generalmente toros y danzas).

Una semana después entraba a la ciudad, lo recibían en Santa Ana, la Universidad, el regimiento, los alcaldes ordinarios y corregidor, tribunales de cuentas y Real Audiencia, todos a caballo andaban hasta la boca de la calle de Santo Domingo "donde acostumbra la ciudad recibir los virreyes, y donde se instalaba el arco triunfal preparado por la ciudad, cuyo significado le era revelado al virrey por un farsante. Pasaba luego por debajo del arco y teniendo los regidores el palio, pasaba por debajo de él". Tomaban las riendas del caballo en que venía el corregidor y el alcalde.

Para la ceremonia de ingreso a la ciudad del señor virrey Luis Enríquez de Guzmán conde de Alva de Liste, llevó "un vestido bordado de oro sobre camelote de aguas[37] pardo muy costoso, los caballeros de hábito de su familia venían con vestidos bordados de mucho valor, el virrey estaba cercado por pajes y criados españoles, con librea de terciopelo verde de Castilla, calzón,

35. Osorio, "La entrada", 2006, vol. 55, número 003, pp. 769-770. No me detengo en las diferencias entre las entradas a México y Lima, que pueden verse en este artículo.
36. Guijo, *op. cit.*, t. I, p. 100.
37. Camelote es una tela en origen era de pelo de camello y se usaba como impermeable, después se comenzó a hacer de lana. *Diccionario histórico de telas y tejidos catellano-catalán*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 2004. Autores: Rosa Ma. Dávila Corona; Montserrat Durán Pujol y Máximo Fernández. Definición: Camelote, Chamelote. Tejido fuerte e impermeable, que antes se hacía con pelo de camello, y después con el de cabra de Armenia, fabricado en Famagusta, Alepo y en el Kurdistán. También tela hecha de pelo de cabra o de camello, de pelo con mezcla de lana peinada. Existían camelotes jaspeados, rayados, ondeados, estampados, liso o de colores mezclados. Se utilizaba para vestidos para ambos sexos, cortinajes de cama, casullas, adornos de altares, etc., en función de sus características o calidad. Se trataba de un producto de importación que se transformó cuando empezó a ser fabricado en Europa, convirtiéndose en un tejido con múltiples variedades locales, fabricado enteramente con lana o con mezcla. En España no se fabricaban camelotes, si bien esta estofa fue usada para vestidos de verano, con el nombre de Orleans, p. 53.

ropilla y capas de paño verde guarnecidas de una franja de oro bordado".[38] El virrey se dirigía luego a la catedral, donde había otro arco y era recibido por el arzobispo y el deán con el cabildo.[39] En 1643, un miembro del Ayuntamiento, don Pedro de la Barrera, dijo que en menos de dos años había tenido que gastar 18 000 pesos en reales de contado para los palios del marqués de Villena y el conde de Salvatierra.[40]

Si algo sabemos de las entradas, poco o nada se dice de las salidas de los virreyes. Sometidos a una serie mecanismos de control como la visita y el juicio de residencia, sus salidas de la ciudad que lo recibió como a un héroe clásico, no siempre fueron muy airosas. Por algunos indicios de las crónicas puede suponerse que salía vestido de negro.[41] Así lo hicieron los hijos del conde de Baños (1666) y el marqués de la Laguna.

El Paseo del Pendón

La figura del rey fue quizás una de las más polifacéticas en el sistema de representación que se puso en construcción en Nueva España. La presencia regia se manifestaba por medio del nombre, las monedas, la escritura, el sello y el estandarte o Real Pendón. Insignia militar por excelencia que permitía que los distintos cuerpos se identificaran en el fragor de la batalla, el estandarte fue utilizado por Hernán Cortés para dirigir a sus huestes en la conquista de México.

En la sección VIII del Códice de Tlatelolco, producido alrededor de 1562, se encuentran las pictografías más antiguas que dan cuenta de la presencia del real estandarte, en relación con una ceremonia de jura. La organización en cuatro planos horizontales forma una gran escena en que la falta de perspectiva se resolvió con la representación de los personajes en hileras escalonadas. Al parecer, en la sección se registró la ceremonia de la

38. Guijo, *ibídem*, t. I, pp. 100-108.
39. Puede confrontarse con otros procesos como el del duque de Alburquerque. 5 de agosto de 1653, Guijo, *ibídem*, t. I, p. 224.
40. Actas de Cabildo, sesión del 14 de abril de 1643, libro XXXI, en AHA. Con esa cantidad se podrían haber construido dos retablos dorados con sus pinturas y esculturas.
41. Robles, *Diario*, 1972, t. II, p. 128. Durante la salida del virrey marqués de la Laguna el jueves 24 de octubre de 1686 iba de negro, a las 4 de la tarde, con algunos caballeros detrás de cortesía.

jura a Felipe II, efectuada en 1557. La composición de los elementos gráficos en juego imprime al conjunto la magnificencia de un acto público de gran solemnidad. En el acta del cabildo del 6 de junio de 1557 se hace relación del festejo y de los personajes asistentes: el virrey don Luis de Velasco, oidores de la Audiencia, con numerosos funcionarios novohispanos, el arzobispo Fray Alonso de Montúfar y religiosos del clero regular y secular, el alférez real que portó la divisa real y los caciques indígenas de Tlatelolco, México-Tenochtitlan, Tacuba y Tezcoco. También se hace relación de los mitotes y regocijos con que los indígenas culminaron la fiesta. Además, se identifica el estandarte de Felipe II con el emblema del águila rampante, sustituyendo al águila bicéfala del emperador; la construcción de un catafalco de madera frente a la iglesia mayor para instalar a las autoridades que presidieran el acto y la concesión a los indios del permiso para celebrar sus regocijos y mitotes, o cantos y danzas.[42]

Desde 1529 quedó establecido el ceremonial de la fiesta del Paseo del Pendón, que consistía en honrar a San Hipólito porque en su día se conquistó la ciudad de México, con dos días –12 y 13 de agosto– de ir y venir en procesión y a caballo desde las Casas del Cabildo hacia la iglesia de San Hipólito, vísperas solemnes, misa mayor y de ahí se regresaba el estandarte al cabildo, donde permanecía guardado todo el año. Las cuentas nos indican que iba acompañado por trompetas y chirimías. Al siguiente año, el cabildo elegía a alguien para cumplir con el lucido paseo del Pendón que corría a cargo de la ciudad, aunque gran parte de los gastos era soportada por el alférez real.[43] Si bien durante los años iniciales del gobierno español, la posición del alférez real era un cargo de prestigio que todo el mundo anhelaba, algunas de las cargas que conllevaba la posición, comenzaron a hacerla incómoda desde el último tercio del siglo XVI.[44] Los gastos que apremiaban tanto al decaído y obligado alférez implicaban, además de presentarse ricamente ataviados tanto

42. Valle, "La sección", 1998, pp. 33.
43. AHA, libro 4, pp. 95-96. En muchos casos, las fuentes comprueban que los regidores recurrían a muchas estrategias para evadir la responsabilidad (esto es, hacerse cargo de los gastos). Tal es el caso del alférez Francisco Velázquez de Coronado, quien en 1545 se quedó fuera de la ciudad más tiempo de lo que correspondía para evitar acudir a la responsabilidad de los expendios festivos.
44. Y esto a pesar de que el ayuntamiento otorgaba 25 pesos de ayuda al organizador. Después de 1560 se aumentó a 100 y en 1584 se pidió que creciera a 500 pesos, aunque durante todo el siglo XVII se mantuvo en 200. AHA, libro II, p. 264 y libro VIII, pp. 697-698.

él como su cabalgadura y su familia, debía hacer frente a las corridas de toros, los juegos de cañas, el juego de la sortija, las escaramuzas, las mascaradas, las luminarias, la salida de cuadrillas, además de la invitación a una tremenda comida a los asistentes a la fiesta. Sin embargo, los gastos que ascendieron de 4 mil a 6 mil pesos de oro común a lo largo del siglo XVII, no sólo dependían del alférez, sino de la autorización que daba el virrey de echar mano de la sisa del vino y de los propios de la ciudad. La deuda de esta fiesta se sumaba a la que causaban otras, debido a lo cual, la Nobilísima Ciudad de México terminó el siglo XVII extenuada económicamente, con una deuda crónica sobre los impuestos que se debían devolver a las arcas reales. Este endeudamiento obligó a la ciudad a encontrar una solución que en parte consistía en alquilar los tablados para la participación en la fiesta.[45] El espacio que cada corporación ocupaba o pretendía ocupar en los tablados, formaba parte de esa brecha sutil que separaba al escándalo de la vía de paz.

La participación del virrey en la fiesta del Pendón creció en importancia. En particular cuando estaba más cerca de la corte que de la espada.[46] Por tanto, a la ceremonia anteriormente descrita hay que agregar que el alférez debía ir con el estandarte a palacio a buscar al virrey con la real audiencia y otros tribunales. Como ocurría en la mayor parte de las ceremonias en las que participaba el virrey, éste ocupaba el lugar central, el alférez el costado izquierdo y el ministro más antiguo de la audiencia el costado derecho. Desde ahí todo el grupo, ya muy nutrido, se dirigía a la iglesia de San Hipólito.[47] Si bien el esquema se mantuvo como fue descrito para el siglo XVI en la fiesta, en el siglo XVII tenían particular importancia las escaramuzas, donde se representaban los encuentros entre indios y españoles durante la conquista de México Tenochtitlan.[48] La participación de los indígenas en todas las fiestas y procesiones se prolongó durante los siglos XVII y XVIII, con la recomendación de que fueran vestidos "a la usanza", es decir, tal como hacían durante su gentilidad, antes de la llegada de los europeos. Decidido a ganar un contrato,

45. AHA, libro XX, p. 157.
46. Con todas las contradicciones que esto implica. Véase Sigaut, "Retrato", 2004, pp. 303-306.
47. AHA, Pendón, México, f. 202.
48. Varios de los regidores junto con otros caballeros participaron en la escaramuza de 1614, cuando salieron ocho cuadrillas de seis caballeros, a cada uno de los cuales le dieron una ayuda de 400 pesos para adquirir los escudos y las varas para la batalla.

un conocido empresario de comedias, Gonzalo de Riancho, se presentó ante las autoridades urbanas explicando que había quedado empeñado después de la fiesta de *Corpus* y pedía un adelanto para la de San Hipólito. Con el propósito de seducir al ayuntamiento, Riancho explicó que tenía "compuesta y estudiándose comedia grande de mayor autoridad que la que se hizo el día de Corpus que trata de la conquista de esta Nueva España y esta Ciudad de México".[49]

Durante el reinado de Carlos II, uno de sus virreyes se negó a salir con el conjunto procesional que pasó a buscarlo por el palacio real para acompañar el pendón a San Hipólito. El recién llegado Sarmiento de Valladares, conde de Moctezuma, seguramente entendía la importancia de la ceremonia; sin embargo, la descripción del viajero del siglo XVII, que ha dejado una de las crónicas más vívidas de la Nueva España de la época, nos permite sospechar los motivos. En la tarde del lunes 12,

> juntos todos los regidores; los alcaldes ordinarios, el corregidor y otros caballeros invitados por el ayuntamiento, tomaron el estandarte con el que Cortés conquistó México y fueron al palacio del virrey adonde estaba con todos los ministros. Salieron en este orden: los atabaleros sobre asnos; los trompeteros, dos alguaciles a caballo y doce maceros del ayuntamiento; después los caballeros, los regidores, alcaldes y el corregidor y al último los del Tribunal de Cuentas, los de la Sala del Crimen y los de la Real Audiencia, entre los cuales llevaba el Pendón un regidor. Eran cerca de cien e iban malamente montados a caballo.[50]

¿Fue la triste figura del grupo lo que le quitó las ganas de acompañarlos al virrey Sarmiento, que acababa de llegar de la corte (1694), era viudo de la condesa de Moctezuma, marido de una duquesa, yerno de un antiguo prestigioso virrey y hermano del presidente del Consejo de Indias?[51] Quizá también recordó la mala experiencia de su ingreso a la ciudad, cuando "al entrar por el arco de Santo Domingo lo derribó el caballo en que venía y se le cayó la cabellera".[52]

49. Actas de cabildo, sesión del 31 de julio de 1595, en AHA, México, libro XII.
50. Gemelli, *Viaje*, 2002, pp. 194-195.
51. Rubio, *El Virreinato*, 1983, vol. 1, p. 260.
52. Robles, *op. cit.*, t. III, p. 58.

Es imposible hablar de fiestas cívicas y religiosas como eventos separados, en una época en que ambos mundos estaban estrechamente unidos y por las especiales circunstancias de la monarquía hispánica, el rey ejercía el patronato sobre la Iglesia en Indias. Sin embargo, luego de la gran fiesta anual, como lo era el paseo del estandarte real, los demás festejos relacionados con la monarquía tenían una serie de códigos que estaban claramente identificados con la cultura emblemática política. A partir de este lenguaje, los arcos de ingreso, carros y naves triunfales y todas las construcciones efímeras que se levantaban con estas finalidades, se llenaban de personajes mitológicos, epigramas latinos y redondillas ingeniosas.

En esas fiestas no siempre participaba el virrey, pero cuando lo hacía, como el virrey duque de Alburquerque en 1656 para celebrar la dedicación de la catedral de México, iba "vestido en plata con remates blancos y su familia costosamente vestida, todos con cadenas de oro al cuello".[53]

De mayor transgresión aún, pero al mismo tiempo más sugerente en su visualidad, resultó la fiesta que organizó el virrey conde de Alba de Aliste en 1652 para celebrar su cumpleaños. En los tablados, los mulatos y negros de la ciudad hicieron

> una máscara a caballo con singulares galas y todas las naciones, y armada una cuadrilla de punta en blanco que salió de casa de don Andrés Pardo de Lagos, oidor más antiguo de la real audiencia, con nota de todo el pueblo porque la cuadrilla que representó a los españoles se pusieron hábitos de Santiago, Calatrava, Alcántara, San Juan y Cristo en los pechos y rodearon toda la ciudad y luego entraron en el parque a la vista del virrey y audiencia y tribunales e Inquisición, que estaban convidados por el virrey.[54]

Cuando la ciudad tenía que enfrentar gastos inesperados, como los de las ceremonias de las honras fúnebres de Felipe II y la jura de Felipe III de 1598, que dejaron a los propios de la ciudad "tan empeñados como es notorio", los comisarios a cargo de la fiesta del Santísimo Sacramento pedían ayuda al cabildo catedral. La crítica situación de la ciudad hacia 1620 se

53. Guijo, *op. cit.*, t. II, p. 49.
54. Guijo, *ibídem*, t. II, pp. 199-200.

revela en la confrontación de las cifras: mientras se gastaban 3 500 pesos para la fiesta del Santísimo Sacramento, solamente 500 iban para obras públicas, que "son las que juzga el pueblo".[55] A pesar de esta crítica sobre la actividad del ayuntamiento, la ciudad que vive de una apariencia en construcción, al año siguiente, en 1621, decidió que se prestarían 2 000 pesos de la renta del desagüe para poder organizar la fiesta con el debido decoro.[56] El ayuntamiento no podía soportar que mientras buscaba de dónde pagar dos comedias y una danza, el gremio de plateros sacara una máscara para celebrar la beatificación de Isidro labrador, en cuyo desfile rico y multicolor participaban reyes, emperadores, el gran Turco, el rey de Persia, el gran chino, llenos de telas ricas, plumas, plata, oro y piedras preciosas.[57]

> Las mascaradas –en los siglos XVI y XVII llamábanse "máscaras"– eran de estilos o modos variados. A veces era una de las muchas maneras del deporte ecuestre, así el Diccionario de antigüedades dice que Máscara es "festejo de nobles a caballo con invención de vestidos y libreas, que se ejecuta de noche, con hachas y corriendo parejas". En ocasiones se hacían con vestidos especialmente lujosos y cierto aparato de solemnidad, pero también se efectuaban desfiles de enmascarados con vestidos ridículos o en figuras cómicas, o también con disfraces improvisados, pero siempre a caballo y en las horas de la tarde o de primera noche.[58]

Conclusiones

Si bien entre las instrucciones sobre la conducta que debía regir su actividad, se les señalaba que no debían "salir de casa sino a muy urgente ocasión, con mucho orden y algunas fiestas señaladas, hacer su paseo por la ciudad [...] Jamás ha de salir en ningún género de fiestas",[59] los virreyes de Nueva

55. Actas de Cabildo, sesión del 6 de julio de 1620, en AHA, libro XXIII.
56. Actas de Cabildo, sesión del 3 de enero, 29 de marzo, 39 de abril y 14 de mayo de 1621, en AHA, libro XXIV.
57. *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación*. Compuesta por Juan Rodríguez Abril, platero. México, por Pedro Gutiérrez, calle de Tacuba, 1621.
58. José Rojas Garcidueñas, "Don Quijote en México" consultado en http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/mexico/garciduenas.htm
59. Torre, *Instrucciones*, 1991, p. 297.

España asistían a entierros de nobles;[60] primera piedra de una construcción;[61] llegada de la Virgen de los Remedios a la ciudad;[62] consagración de un nuevo arzobispo;[63] misas de difuntos para figuras relevantes; juras solemnes como la de la defensa de la Inmaculada Concepción que se hizo en el convento de San Francisco de México el 5 de octubre de 1653;[64] que sacramentaran a un arzobispo,[65] acudir a su entierro y a todas las misas subsecuentes; así como a la presentación de un religioso en la universidad;[66] entregar la obra de la catedral de México por medio de las llaves a su deán y cabildo y luego el virrey Alburquerque con la virreina y su hija; barrer, sacudir y recoger la basura del presbiterio;[67] organizar la fiesta de cumpleaños del rey que comenzaba siempre con una misa de acción de gracias en la catedral y luego grandes saraos a los que asistían la nobleza y los oficiales reales, y durante dos días había comedias y baile.[68] Para la celebración del año siguiente, en 1655, el virrey y la real audiencia asistieron a la misa mayor y luego a una ceremonia de parabién en el palacio, donde el virrey se mostró con "muy lindas galas y libreas".[69] Los virreyes también visitaban colegios[70] y asistían a la dedicación de iglesias.[71]

Decía al comienzo que si los reyes estaban distantes, los virreyes (y en especial algunos) estaban sobrerrepresentados. Para que una ceremonia o fiesta se considerase importante, debía contar con la asistencia del virrey. Para algunos pudo haber sido fácil, como para el hiperactivo y rezandero

60. Doña Luisa de Albornoz y Legazpi, condesa de Calimaya y Adelantada de Filipinas, asistió el virrey a San Francisco. Guijo, *op. cit.*, t. I, p. 212.
61. Iglesia de Santa María de Gracia, el 22 de mayo de 1653, asistió el virrey. Guijo, *ibídem*, t. I, p. 214.
62. Salió a recibirla el virrey y con él la virgen llegó a la catedral, había epidemia de viruela y no llovía. No asistieron los indios, negros y mulatos. Guijo, *ibídem*, t. I, pp. 214-215, 17 de junio de 1653. Lo mismo se repite en la fiesta de *Corpus* de 1685, cuando la Virgen de los Remedios se puso en las andas del Santísimo. Robles, *op. cit.*, t. II, p. 91, 21 de junio de 1685.
63. El viernes 25 de julio de 1653 fue consagrado el nuevo arzobispo en la santa iglesia catedral, asistieron el señor virrey conde de Alva de Liste y la real audiencia. Guijo, *op. cit.*, t. I, p. 221.
64. Asistió el virrey todos los días a vísperas, misa y sermón y presidía el tribunal que celebraba la fiesta. Guijo, *ibídem*, t. I, pp. 208, 233.
65. Guijo, *ibídem*, t. I, p. 237, 8 de noviembre de 1653.
66. Guijo, *ibídem*, t. II, p. 20.
67. Guijo, *ibídem*, t. II, p. 43.
68. Guijo, *ibídem*, t. I, p. 249, 8 de abril de 1654.
69. Guijo, *ibídem*, t. II, p. 13,8 de abril de 1655.
70. Robles, *op. cit.*, t. II, p.183, sábado 2 de julio de 1689.
71. Robles, *ibídem*, t. II, p. 204, el virrey conde de Gálvez asistió el sábado 24 de junio de 1690 a la dedicación del templo de San Bernardo.

Alburquerque; el enérgico Fray Payo asistió a muchas ceremonias con el debido decoro y las crónicas lo señalan; al fiestero Alva de Liste se le opone uno enfermo y encerrado como el de la Laguna. El toque personal de la fiesta del poder.

Fuentes

Archivos

ACM Archivo de la Ciudad de México.
ACCM Actas de Cabildo de la Catedral de México.
AHA Archivo Histórico del Ayuntamiento.

Iconográficas

Fig. 1. José Juárez (atribuido). Don Juan de Leiva y de la Cerda. Marqués de Leyva y de Ladrada. Conde de Baños. Prorex & Dux Generalis. Año de 16[62]. Museo Nacional de Historia, INAH, México.
Fig. 2. Pedro Fernández de Castro y Andrade, conde de Lemos y XIX virrey del Perú (1667-1674). Museo Enrique Larreta, Buenos Aires, Argentina.
Fig. 3. Massimo Stanzione. Íñigo Vélez de Guevara y Tassis, conde de Oñate, embajador en Roma y virrey de Nápoles. c. 1647. Instituto Valencia de Don Juan, Madrid.

Impresos

Gemelli Carreri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España,* México, Nueva Biblioteca Mexicana, México, UNAM, 2002.

Guijo, Gregorio M. de, *Diario (1648-1664),* Edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa (2a. ed.), 2 vols. 1986.

Bibliografía

Alberro, Solange, "El cuerpo del virrey y el arte del buen gobierno en las Indias" en Francesca Cantú (ed.), *Las cortes virreinales de la monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008, pp. 293-312, 295.

Bonet Correa, Antonio (coord.), *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español*, Madrid, Akal, 1990.

Cañeque, Alejandro, "Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", p. 17, en *Historia Mexicana*, vol. 51, julio-septiembre, 2001, núm. 1, pp. 5-57.

Carrió-Invernizzi, Diana, "El virreinato de Nápoles y el triunfo de las imágenes (1664-1672)" en *El Gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2008, pp. 213-287.

Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Madrid, Gedisa, 2002.

Diego-Fernández, Rafael, "Las Reales Audiencias Indianas como base de la organización político-territorial de la América Hispana" en Celina G. Becerra Jiménez y Rafael Diego-Fernández Sotelo (coords.), *Convergencias y divergencias: México y Andalucía, siglos XVI al XIX*, México, Universidad de Guadalajara-CUCSH/El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 21-68.

Garrido Atienza, Miguel, *Antiguallas Granadinas. Las fiestas del Corpus*, estudio preliminar por José Antonio González Alcantud, Imprenta de D. José López Guevara, 1889.

Geertz, Clifford, "Religion as a cultural system" en *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 87-125.

______, "World view and the analysis of sacred symbols" en *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 126-141.

Kraselsky, Rebeca, "Retratos de virreyes novohispanos durante la dinastía de los Austria" en Óscar Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México (en prensa), p. 17.

Lleó Cañal, Vicente, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los siglos XVI y XVII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1975.

Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Alba Libros, 1997.

Marroqui, José María, Lunes 24 de mayo de 1529, ACM (Archivo Catedral de Morelia), Libro 629-A, Hoja 208 en Jesús Medina (ed.), *La ciudad de México* (segunda edición facsimilar), México, 1969, t. III, pp. 494-495.

Moraña, Mabel, "Sujetos sociales: poder y representación", p. 54 en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, México, Siglo XXI, 2002, pp. 47-68.

Narbona Vizcaíno, Rafael, "La fiesta cívica: rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVI", p. 403 en XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas, *El poder real en la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1996, 3 vols., t. I, vol. 3, pp. 401-419.

Navarro de Anda, Ramiro, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, México, Porrúa, 1991.

Osorio, Alejandra, "La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII" en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, año 2006, vol. 55, núm. 003, pp. 767-831.

Paredes, Julián, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Mandados a imprimir, y publicar por la Magestad Catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro Señor. Va dividida en Quatro Tomos, con el Indice General, y al principio de cada Tomo el Indice especial de los títulos, que contiene*, por Julián Paredes, Madrid, 1681, por Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1973. Tomo II. Título Quinze. De las precedencias, ceremonias y cortesías. Ley VI. Que los oidores, alcaldes, fiscales y ministros, que tienen asiento con la Audiencia, acompañen a los Virreyes y Presidentes y en qué casos.

Portús, Javier, *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1993.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables: 1665-1703*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 3 vols., 1972.

Rubio Mañé, José Ignacio, *El Virreinato*, 4 vols., México, UNAM, 1983.

Rubín, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, New York, Cambridge University Press, 1991.

Saavedra Fajardo, Diego, *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, 4 vols., Madrid, Ediciones de "La Lectura", 1927-1930.

Sigaut, Nelly, "La fiesta de Corpus Christi y la formación de los sistemas visuales" en *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco "La Fiesta"*; La Paz, Bolivia, 2007, pp. 123-134.

______, "Procesión de Corpus Christi: La muralla simbólica en un reino de conquista. Valencia y México-Tenochtitlan" en Óscar Mazín (ed.), *México en el mundo Hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, vol. 1, p. 363.

______, "Retrato de dama" en Rogelio Ruiz Gomar, Nelly Sigaut, Jaime Cuadriello, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España Tomo II*, México, Museo Nacional de Arte/UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas/Conaculta/INBA, 2004, pp. 303-306.

Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, México, Porrúa, 1991.

Valle Pérez, Perla, "La sección VIII del Códice de Tlatelolco. Una nueva propuesta de lectura" en Xavier Noguez, Stephanie Gail Wood, *De Tlacuilos y Escribanos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 33.

Very, Francis George, *The Spanish Corpus Christi Procession: A literary and folkloric study*, Valencia, 1962.

Viqueira, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.

SOLEMNIDAD Y ESCÁNDALO PÚBLICO

El juego del estatus en la celebración del *Corpus Christi* en la ciudad de México, siglo XVII

Alfredo Nava Sánchez
ENES, Morelia
Universidad Nacional Autónoma de México

En la ciudad de México, el jueves de *Corpus Christi* de 1651, se suscitó en la catedral un altercado entre el virrey, conde de Alba de Aliste, y los prebendados del cabildo de la catedral. El motivo fue que el virrey quería que seis de sus pajes escoltaran al Santísimo Sacramento durante la procesión, lo cual no aceptaron los capitulares, pues decían que ese lugar les correspondía a ellos. El asunto pasó rápidamente a mayores, porque, ante la insistencia del virrey, los prebendados decidieron suspender momentáneamente la procesión, lo que causó escándalo entre los asistentes que esperaban la salida del Santísimo.

Pero esto había sido sólo el punto culmen de un *tête a tête* que había comenzado el día anterior cuando el conde de Alba de Aliste avisó a los prebendados que en la procesión del día siguiente irían sus pajes al lado del Santísimo Sacramento, alumbrándolo con antorchas según dictaban la costumbre y el protocolo en estas ceremonias. Dos veces había ido el mayordomo del virrey a consultar el negocio con los prebendados, una para dejarles el recado y otra para recibir su negativa a la pretensión del conde. Para ellos, la tradición decía otra cosa. El cabildo tenía el derecho de "asistir" al Santísimo mientras que los pajes del virrey debían ir por delante. Benito de Ayala, el maestro de ceremonias de la catedral, corroboró lo dicho por éstos y agregó que, durante 40 años de experiencia, ningún virrey había ordenado lo que el conde de Alba de Aliste. Para el deán del cabildo, lo dicho por el maestro de ceremonias al enviado del virrey dejaba claro el negocio, los pajes no podían salir en ese lugar. Sin embargo, lo más grave y "escandaloso" estaba por venir.

Al día siguiente, entre las siete y ocho de la mañana, según declaraciones de testigos, el conde de Alba de Aliste mandó una vez más a su

mayordomo a tratar el asunto con el cabildo. Pero la respuesta de los capitulares fue la misma, incluso agregaron que si el virrey insistía en poner a sus pajes escoltando el Santísimo, ellos se colocarían detrás de la custodia –lo que significaba asignarse un lugar de mayor importancia– o, de plano, se irían a sus casas. Esta última respuesta, dice el mayordomo del virrey en su declaración, "se dio estando ya sentados su Excelencia y la Real Audiencia con su Visitador General y demás Tribunales celebrándose los Divinos oficios".[1] En este punto, al virrey se le unieron miembros de la Audiencia para tratar de convencer al cabildo de que cambiara su postura, pues todo estaba listo para que la procesión saliera. Por petición del fiscal del rey, se mandó librar una provisión real para obligar a los prebendados a salir en procesión y aceptar la orden del virrey relativa a sus pajes. Sin embargo, los capitulares se mantuvieron firmes en su posición. Tres veces se negaron a obedecer los avisos del virrey y la audiencia. Para no alargar más el asunto, el cabildo dijo que aceptaría la real provisión a condición de que trajera el sello del rey Felipe. De inmediato, el virrey y la audiencia salieron de la catedral para expedir la provisión tal cual la pedían los capitulares. Pero ni el templo ni la procesión quedaron a merced del cabildo; el virrey y la audiencia dejaron encargados a la Sala del Crimen y al cabildo de la ciudad –tribunal y corporación que favorecían al virrey– de vigilar que la procesión no comenzara antes de que llegaran con el documento. A pesar de esto, algunos prebendados y otros clérigos aprovecharon para comenzar la marcha con el Santísimo. Tal movimiento desató una trifulca entre los dos bandos, que a punto estuvo la custodia de tocar el suelo. Todo esto hizo crecer el escándalo y el cuchicheo entre los fieles congregados para la celebración, pues la gente de más alto rango, la que debía ser ejemplo de urbanidad y cortesía, peleaba por la mismísima custodia sacramental. Finalmente, la procesión inició cerca de la una y, aunque en el trayecto hubo algunas insolencias de los prebendados, llegó completa a la iglesia mayor a las tres de la tarde. Minutos después comenzaron los autos sacramentales, acto con el que se daba por concluida la celebración del *Corpus Christi* de aquel año de 1651.

1. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 36, N. 58, f. 2.

Éstos son los datos generales de uno de tantos pleitos protocolarios y de precedencia que se presentaron en la capital novohispana y en muchos otros territorios de la monarquía española durante el siglo XVII. Generalmente este tipo de pleitos se ha trabajado desde una perspectiva política, esto es, como enfrentamientos en donde lo que estaría en disputa sería el poder.[2] Sin estar completamente en desacuerdo con esta idea, mi interés se concentra en un punto de vista más social, inspirado fundamentalmente en una serie de trabajos que entre los años sesenta y setenta publicó un grupo de historiadores, sociólogos y antropólogos, integrado entre otros por Julio Caro Baroja, Julian Pitt-Rivers y Pierre Bourdieu, alrededor del tema del honor.[3] A partir de esta categoría, el objetivo de aquellos trabajos era estudiar las sanciones y los valores sociales por los que se regulan las relaciones entre las personas y los grupos. Pienso que es posible rescatar estos dos elementos para dar una explicación a aquel conflicto protocolario del siglo XVII en Nueva España. Todavía más cuando en los testimonios, una y otra vez, aparecen referencias a esos valores y a esas sanciones en forma de recomendaciones en la manera en que deben realizarse las celebraciones, al respeto que debe guardarse a la jerarquía de los participantes y a lo que los errores en todo esto pueden desencadenar entre los fieles.

De esta manera, creo que es posible acercarse a estas desavenencias protocolarias desde una perspectiva en donde el acento recaiga particularmente en su aspecto social, y en donde la clave no sea el poder sino el prestigio, el honor o la fama. Categorías corrientes en la época para definir tanto las mercedes recibidas por el rey como el valor que una persona se otorgaba a sí misma y que al mismo tiempo le otorgaban o quitaban los demás. Alguien podría decir que estos conceptos están implícitos en la idea de poder; sin embargo, para esta sociedad, toda autoridad política conllevaba necesariamente autoridad moral y sin ésta la otra no tenía mucho sentido. Así pues,

2. Algunos de ellos: Maravall, *Cultura*, 2002; Carabias, "Poder", 2000, pp. 117-128; Rodríguez de la Flor, *Política*, 1994.

3. Peristiany, *Concepto*, 1968. En un primer conjunto de ensayos dedicado a la sociedad mediterránea, su intención fue dar una explicación social del honor, de qué manera se integraba el conjunto de sanciones y valores a partir de los cuales se regula toda sociedad. Posteriormente, en una segunda recopilación buscaron vincular esto a la cuestión de la religión y lo sagrado, identificar "ese aspecto del honor que se refiere al mundo espiritual, lo inefable y el problema del destino individual y colectivo."

para tratar de entender la cuestión política inmersa en este tipo de pleitos, antes es necesario entender mejor la social.

Pero, ¿de qué manera se expresaría todo ello en el conflicto de 1651? La respuesta, pienso, podría encontrarse en los argumentos que cada una de las partes esgrime para defender su posición, tanto en el expediente elaborado para dar solución a la disputa, como en otras referencias en donde éstos se expresarían. Me refiero particularmente a lo escrito acerca de aquel acontecimiento por Gregorio Martín de Guijo en su *Diario*. No buscó en dichos argumentos lo que "realmente" pasó o quién podría haber tenido la razón, sino el tipo de explicaciones que utilizan para justificar su actuación.

En este sentido, resulta necesario destacar dos elementos, la "voz pública" y el significado que las propias autoridades daban al escenario en donde se presentó la disputa, es decir, la celebración del *Corpus Christi*. La primera aparece constantemente en las declaraciones de los testigos citados en el expediente, cuando refieren las reacciones que supuestamente tenía el público ante las "novedades" y las "groserías" que provocaban las actitudes de la parte rival. Mientras que en su diario, Guijo menciona igualmente la sorpresa que entre el público originaron ciertas actitudes de personajes de tan alto rango como el mismísimo virrey, completamente incompatibles con el honor de sus cargos. Por otra parte, respecto al significado de las celebraciones, durante el reinado de los Habsburgo, tanto en la península ibérica como en la Nueva España, las fiestas y celebraciones religiosas se convirtieron en un medio de preservar, defender y propagar la fe. Tres tareas que los reyes de aquella casa se impusieron como primordiales para conservar sus reinos frente a la amenaza protestante.[4] De esta manera, tales acontecimientos se erigieron como exhibiciones propicias para mostrar los ideales sociales que debían procurar los vasallos de los diversos reinos de la monarquía.

En resumen, creo que es posible interpretar las pugnas protocolarias mencionadas al inicio de este texto como un juego en el que se disputaba el honor en sus dos acepciones, como prestigio personal y como privilegio otorgado por el monarca. Dicho en otras palabras, lo que estaba en el centro de la exhibición y la disputa era el estatus social.

4. Elliott, "Poder", 2007, p. 212.

El *Corpus* como escenario de ideales y campo de pugnas

Según el Concilio de Trento y una de sus versiones provinciales, el Tercero Mexicano, la celebración del *Corpus Christi* debía realizarse con toda la solemnidad y la grandeza posibles, ya que debía transmitir a los fieles toda "la gloria de Dios", así como edificarlos en los preceptos cristianos. Por ello mandaban que el templo catedralicio en donde se realizaría la celebración litúrgica y las calles por donde luego pasaría el Santísimo se adornaran sin escatimar recursos. Absolutamente todo debía traducir al plano de lo concreto y de lo sensible, las metas antes mencionadas. Sobre esto resulta significativa la insistencia del arzobispo de México, Fray García Guerra, al cabildo catedral acerca de la forma en que debía celebrarse la fiesta del Santísimo Sacramento del año 1607: "con la mayor pompa, demostración, grandeza que sea posible, así adornando la iglesia de ricas colgaduras, cuadros, medallas y otras invenciones con que las paredes, altar y capilla mayor estén ricamente entapizadas y compuesto; como con música de todos los instrumentos y voces que quisieren acudir a la solemnidad y celebración del oficio divino todo el ochavario".[5]

Así, mediante este aparato visual y sonoro, la meta de las celebraciones era demostrar la grandeza divina y educar a los fieles, es decir, comunicar los valores e ideales de la cristiandad, según la perspectiva de la monarquía española. Durante los Austria, las fiestas en general, pero en particular las religiosas, se convirtieron en un medio de propaganda muy importante, toda vez que representaron una forma de identificarse en términos ideológicos frente a los reformadores. Como se recordará, una de las diferencias más notables entre los católicos y los "reformados" durante el siglo XVII se presentó en la cuestión de las celebraciones religiosas. Un sector de los pensadores de la Reforma sostenía que éstas eran aprovechadas por malos sacerdotes para saciar su avaricia y crear en la feligresía la idea absurda de que a través de los ritos podía alcanzarse una conducta adecuada a los designios divinos. Otro sector, mucho más cercano al pensamiento de Erasmo de Rotterdam, reivindicaba la idea de que para alcanzar una piedad perfecta era necesario alejarse de las cosas visibles, en su mayoría imperfectas, y acercarse a lo invisible, que correspondía a "la parte más elevada de la naturaleza humana". En síntesis,

5. Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México (en adelante ACCMM), Actas de cabildo, libro 5, f. 122v.

los reformadores promovieron un ideal de religiosidad alrededor de la introspección, cuyo fundamento era la lectura directa de la Biblia por parte de los fieles. De esta manera, para ellos las demostraciones exteriores perdieron su valor como medio esencial de comunicación y alabanza a Dios.

Los Austria, por el contrario, se concentraron en reivindicar el papel de las celebraciones, no sólo como medios de comunicación con la divinidad, sino como parte de "la naturaleza del ser humano". El Concilio de Trento era claro al respecto cuando afirmaba que a lo largo del tiempo lo único común que había existido entre las naciones, incluidas las bárbaras, había sido el culto

> al primer principio y causa de los humanos bienes, a saber, Dios nuestro... Porque de tal manera juzgaban las naciones ser necesario el rito de las ceremonias, que colocaban sus esperanzas en la debida observancia de ellas, e imputaban los eventos adversos a descuido y negligencia cometida en ellas, calificando de hombres más religiosos y más piadosos que los demás, a aquellos que más diligentes y observantes se hubiesen manifestado en su rito.[6]

Pero, ¿en qué se beneficiaban los seres humanos de esta celebración exterior a Dios, según el ideal católico promovido por aquellos monarcas? La respuesta podemos encontrarla sintetizada en un pequeño diálogo que aparece en la obra de Antonio de Llobera y Abio, *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, que, aunque de la segunda mitad del xviii, me parece rescata el objetivo esencial que en el Concilio de Trento se quiso imprimir a las celebraciones religiosas. Los protagonistas del mencionado dialogo son Curioso y Vicario; en algún momento el primero pregunta por qué la Iglesia celebra las fiestas de los santos, domingos y demás festividades. A lo que Vicario responde: "Lo primero, porque en los mismos santos se honra y adora a Dios nuestro señor. Lo segundo, para que nos acordemos de los ejemplos de piedad y santidad que nos dejaron del modo con que triunfaron del Mundo, Demonio y Carne. Lo tercero, para que sigamos sus pasos e imploremos sin cesar su patrocinio".[7] En el fondo de esto está la idea católica

6. *Tercer*, 1859, p. vi.
7. Lobera, *Por qué*, 1770, p. 445.

de que la salvación sólo podía alcanzarse mediante las obras y los sacramentos. Resumiendo, la Iglesia católica conservaba gran número de ceremonias de las que los fieles obtenían ejemplos de vida y convivencia cristiana, esto es, una serie de valores sociales que debían regir su comportamiento. En el caso del *Corpus Christi*, ¿cuáles eran esos valores y quiénes los representaban?

La festividad del *Corpus Christi*, como se sabe, era una de las celebraciones más importantes en el mundo católico en general y en las posesiones españolas en particular. En buena parte por las mismas razones por las que, como mencioné arriba, en éstas se habían reivindicado las demostraciones exteriores. Es decir, como una respuesta a los cuestionamientos protestantes que veían en el Santísimo Sacramento sólo una representación del cuerpo y la sangre y no, como afirmaban los católicos, una transustanciación real en el pan y el vino. En este sentido, la fiesta del *Corpus Christi* se convirtió en "expresión del triunfalismo político y religioso que guiaba a la Monarquía Católica".[8] La celebración se llevaba a cabo el jueves siguiente al octavo domingo de Resurrección y su rasgo característico era una procesión que recorría las calles mostrando a los fieles el Santísimo Sacramento.

Así, en un plano más interno, propio de la dinámica social que se pretendía promover en los distintos territorios, la festividad cobró importancia precisamente por su procesión, que se presentaba como metáfora de la unidad del pueblo cristiano en torno al Santísimo Sacramento. Dicha unidad se sintetizaba en la idea paulina de la sociedad integrada por todos los creyentes pasados, presentes y futuros, reales y potenciales cuya cabeza era Cristo, y que después del siglo xii se denominó *corpus mysticum*.[9] Teniendo como punto de referencia la representación del cuerpo humano, el desfile se integraba por grupos distintos, cada uno con una función particular, interrelacionados unos con otros y dependientes de la cabeza.[10] De aquí que el orden de la procesión siguiera un sentido ascendente, comenzando por los pies que sostenían al cuerpo entero de la Iglesia y que estaban representados por los fieles organizados en sus cofradías; luego, la parte media, el torso y los brazos, la integraban las distintas órdenes religiosas y, finalmente, en la parte más importante, la cabeza, el Santísimo Sacramento custodiado por el

8. Río, *Madrid*, 2000, p. 217.
9. Kantorowicz, *Dos*, 1985, p. 190.
10. *Ibidem*, p. 215.

virrey y el arzobispo, representantes del rey en la Nueva España. Así, en la procesión se mostraba una sociedad ideal, jerárquicamente ordenada según el prestigio y el honor de cada uno de los integrantes. Ocupar la parte más baja o la más alta del desfile no importaba tanto como saberse en el lugar correcto, esto es, en aquel otorgado por la autoridad o conseguido por cuenta propia gracias a acciones consecuentes con los valores sociales imperantes. Por ejemplo, una cofradía podía demostrar haber sido la primera en fomentar el culto al Santísimo o participar constantemente en la promoción de actitudes piadosas. En síntesis, este tipo de ceremonias era "ejemplar", primero por ser en su orden y su exhibición una metáfora de la jerarquía social. Segundo, por fomentar en los participantes actitudes ejemplares correspondientes a su lugar dentro de la misma, que dependía fundamentalmente del honor debido a cada uno de ellos.

El honor debido a los varones

En el Tercer Concilio Provincial Mexicano puede leerse lo siguiente:

> Siendo necesario que los varones eclesiásticos se propongan un mismo fin y permanezcan uniformes en paz y en tranquilidad, sin estar divididos entre sí por disensión alguna, se hace absolutamente indispensable decretar en favor de cada uno, y atendiendo a la dignidad a que ha sido elevado, o al cargo que desempeña, el honor que se le debe, señalándole el lugar y el asiento que ha de ocupar.[11]

Como puede verse, el acomodo de los participantes en el templo significaba en sí mismo un trámite complejo, dado que se trataba de respetar el honor de cada uno de ellos. El criterio para conseguir dicho respeto era la preeminencia, es decir, "el privilegio, ventaja o preferencia que se concede a uno, respecto de otro por alguna razón o merito especial".[12] Era el rey quien, en su papel de juez máximo, otorgaba estos privilegios según los méritos de cada personaje o corporación. En el caso de las celebraciones religiosas, los

11. *Tercer*, Libro I, Tít. XIII, § I.- Reglas que deben observarse en orden a las precedencias.
12. *Diccionario*, 1737.

lugares más significativos correspondían, generalmente, al arzobispo y al cabildo catedralicio en el coro de la catedral.

Sin embargo, gran parte de las dificultades se presentaba en los llamados "días de tabla", aquellos en los que debido a su importancia asistían el virrey, la audiencia, "tribunales y nobilísima ciudad".[13] El *Corpus Christi* era uno de estos días. A pesar de que existían registros por escrito de los privilegios que correspondían a cada quien (personas o corporaciones), fueron muy comunes los pleitos por supuestas omisiones o innovaciones a la costumbre; al final, los problemas aparecían si no se guardaba la tradición, generalmente registrada en libros.

Ahora bien, la concesión de honores, ya fuera por parte del monarca o de alguna otra autoridad, no sólo conllevaba el goce de derechos y privilegios, sino, al mismo tiempo, la responsabilidad de legitimar con la imagen personal dicha concesión. Los personajes con los más altos honores eran por obligación los más comprometidos en llevar una vida de costumbres virtuosas, dignas del lugar que ocupaban. Se esperaba de ellos un comportamiento público coherente con los valores que su posición representaba y defendía, por tanto, debían transformase en verdaderos modelos de virtud para el resto de la comunidad, de gobernados o de fieles. Juan de Palafox y Mendoza ilustra a la perfección este compromiso para el caso de los prelados, que están obligados a corregir cualquier tipo de vicio o escándalo público de los sacerdotes a su cargo:

> Esto se dice para que se entienda, que el que no mirare por la reputación de su hábito y ministerio al obrar (si hubiere alguno, que no lo creo), antes excediere con escándalo y rotura, impútese a sí la culpa de la nota al reformarlo, de que fue causa al obrarlo; porque el prelado, toda aquella sangre y honor que se quitó con la relajación al hábito eclesiástico, la debe cobrar y poner en su lugar con la eclesiástica disciplina y censura; pues si no, dos escándalos intervendrían en un mismo pecado y delito, uno del que incurre al hacer caer a las ovejas en la culpa, y otro mayor del prelado al animarles a lo peor con la omisión.[14]

13. ACCMM, *Ordo*, Manual de Párrocos, f. 5v.
14. Palafox, *Cartas*, 1968, pp. 115-116.

De estas mismas obligaciones participaban los nobles y autoridades laicas, como el virrey, los miembros de los diferentes tribunales o el cabildo de la ciudad. También ellos debían exhibir y ejercer las buenas maneras con sus gobernados y con sus iguales, presentarse en público respetando el derecho de cada quien y evitando, a como diera lugar, cualquier alteración del orden o la nota pública. La virtud, decía Baltasar Gracián, constituía la verdadera nobleza en las personas, y en los gobernantes era requisito indispensable para dirigir hacia el bien a los gobernados, según lo recordaba Luis Cabrera de Córdoba a propósito de un rey tan ejemplar como Felipe II:

> En la virtud se requiere el buen hábito, buena voluntad, querer del bien que hay en él acostumbrado, saber la razón del obrar acostumbradamente, compuesto de buen uso y de buena razón. La educación (como fuente y origen de todos los hábitos y costumbres, o buenas o malas) causa la feliz fortuna; estabilidad o ruina de los estados, reinar o servir, nacer o caer; y bien administrada es madre de admirables costumbres.[15]

Los participantes en las ceremonias públicas ponían en juego los privilegios y honores concedidos por el rey y sancionados por el pueblo. Bienes en el fondo efímeros, pues cualquier error en el desempeño del cargo o en el comportamiento frente a los demás, que despertara el rumor y el escándalo, podía terminar con ellos.

El cabildo y su deán

Teniendo en cuenta esto y lo dicho más arriba sobre la función "didáctica y ejemplificadora" de las celebraciones, retomemos el pleito de 1651 entre el conde de Alba de Aliste y el cabildo de la catedral. Hagámoslo sin alejarnos demasiado del tema "del honor debido a los varones". Propongo centrarnos en la manera en cómo dichos "varones" buscaban que se hiciera respetar su lugar, esto es, las *formas* por las que intentaban reivindicar su privilegio, a ojos del rey, por supuesto, pero también a los del público. Cada una de las partes

15. Cabrera, *Historia*, 1998, p. 126.

involucradas, lógicamente, buscaba defender su posición ante el monarca mediante alusiones al orden establecido por la tradición y la norma escrita, pero cuando el conflicto alcanzaba el terreno propio de la ceremonia, era la reacción del pueblo, su escándalo o murmullo, lo que legitimaba los argumentos en contra del oponente.

Más adelante ahondaré en el papel del pueblo en estas pruebas, ahora comencemos con lo que el deán del cabildo, Alonso de Cuevas Dávalos, escribió al rey acerca de lo que sucedió aquella mañana del 8 de junio de 1651. Las primeras líneas de su carta son importantes, ya que reconoce que a pesar de que lo sucedido ha sido visto por otros hombres igualmente honrados, no se puede negar la obligación que conlleva el cargo con el que lo ha premiado, por lo que le transmite directamente su versión de lo ocurrido:

> Aunque podía impedir la aprehensión grande que tengo de cuan selecto debe ser lo que se escribe, habiendo de ser visto de tantos y tan aventajados sujetos, pero la obligación del puesto en que Vuestra Majestad me ha honrado con la dignidad de deán en esta santa iglesia... me facilita suplicar a Vuestra Majestad reciba esta breve relación, no negando su amparo a lo que es obligación, quedando muy cierto y seguro lo a de hallar esta santa Iglesia en lo sucedido el ocho de junio de este presente año de 651.[16]

El deán no quita ningún derecho a sus contrincantes de referir al rey lo sucedido; no obstante, apela a la atención que éste le merece dado el derecho que le corresponde también de comunicar su versión. De esta manera continúa refiriendo la forma en que, mediante su mayordomo, el virrey le avisaba acerca de poner a sus pajes asistiendo al Santísimo en la procesión del día siguiente. La respuesta del deán resultaba previsible en estos casos, pues lo pretendido por el conde no se ajustaba a lo que la costumbre decretaba, que era que el cabildo escoltara la custodia mientras que sus pajes debían ir por delante. Innovar estaba prohibido en estos actos, pues significaba faltar al orden establecido y sancionado por la tradición. El deán, entonces, pidió al virrey que "no innovase el orden de la procesión estando en la costumbre que siempre había observado esta santa Iglesia y los prelados de ella".[17] A

16. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en AGI México, 36, N. 58, s/f.
17. *Ibidem*.

continuación recalca que el cabildo salió al coro para celebrar la hora de tercia "con la solemnidad y grandeza que semejante día se a acostumbrado".

En este momento, el deán menciona que en el templo estaban ya el virrey, los tribunales y el visitador general. Para mostrar que de su parte y del cabildo siempre se tuvo una actitud respetuosa, acorde con el cargo ejercido y con la honorabilidad de sus personas, se detiene y subraya que a todos se les recibió con "el agasajo y veneración que se acostumbra", colocando a los integrantes de los tribunales en sus asientos correspondientes y a "vuestro virrey en su sitial". Esta referencia al espacio en donde son acomodados los visitantes, es decir, a la distinción que se hace entre los *asientos* de los tribunales y el *sitial* del virrey, no sobraba de parte del deán, ya que con ella no hacía sino corresponder a la máxima arriba mencionada de dar a cada varón el honor debido. Los detalles en este caso se vuelven importantísimos y Alonso de Cuevas Dávalos lo sabía a la perfección. Tanto que, una vez que el virrey vuelve a insistir con lo de los pajes, esta vez mediante el escribano de cámara, don Joseph de Monte, el deán distingue el carácter del mensaje y el lugar en el que éste debía ser transmitido al cabildo. El enviado del conde llegó al coro y le comunicó que llevaba una notificación que necesitaba "intimar" –comunicar algo en secreto o de manera inadvertida– al cabildo. De la respuesta del deán al mensajero proviene la precisión mencionada: "al cual Respondí que si era recaudo de palabra le oiría, si notificación, *suplicaba no era lugar* el coro de notificaciones y en presencia del Santísimo Sacramento, que siendo voluntad suya iría el cabildo a su sala capitular".[18] Finalmente, el cabildo se "ve obligado" por el enviado del virrey a desamparar el coro y a "omitir" la solemnidad correspondiente para discutir *nuevamente* el tema de los pajes. Como era de esperar, el acuerdo del cabildo sobre el asunto no tenía por qué ser distinto a los anteriores: el virrey estaba promoviendo el desorden y la innovación, por lo que no podía permitirse que sus pajes salieran en un lugar que por ley y costumbre correspondía a los capitulares.

El conde de Alba de Aliste exhortó dos veces más a los prebendados para que cambiaran de opinión, esta vez mediante tres provisiones reales. Como ya lo mencioné, a la tercera el cabildo contestó que si venía firmada y sellada por Felipe, su rey y señor natural, entonces la aceptaría. Parece que

18. *Ibídem.*

éste fue el momento en que los capitulares se quedaron sin argumentos para rechazar las peticiones del conde, que ya apoyaban también al resto de las autoridades laicas, audiencia y cabildo de la ciudad incluidas. Así que lo último que podían hacer los capitulares era apelar a la autoridad del rey y ratificar con ello que por su parte se había venerado el fin de la ceremonia y la tradición seguida hasta ese momento: "y viniendo en esta forma –la provisión firmada por el rey– con la obediencia que observa el cabildo metropolitano de México a su Rey y señor que Dios guarde, y cuando venga en la forma referida será obedecida con todo rendimiento".[19] Pero los capitulares sólo se rendían momentáneamente, pues su obediencia al rey no significaba que dejaran de exigir el lugar que les correspondía por derecho: "y responderán –dice el deán en su carta– alegando y protestando a su Rey y señor la posesión tan antigua que tienen en el lugar que han llevado como ministros inmediatos al santísimo sacramento... guardando la costumbre antigua sacada de lo ceremonial que tan santamente tiene dispuesta la Iglesia".[20]

Finalmente, la real provisión fue entregada al cabildo según su gusto. Después de hacer los gestos correspondientes a la aceptación de este tipo de documentos reales –ya se sabe, el de besarla y ponerla en la cabeza–, el deán pidió al alguacil mayor de la corte y al escribano de cámara que dejaran la provisión original o por lo menos un traslado, según se solía hacer en estos casos. Nuevamente, Alonso de Cuevas resalta estos detalles para convertirlos en errores notables de sus contrincantes. A la contestación negativa del alguacil y el escribano sobre no poder dejar el original o un traslado de la cédula, le escribe al monarca que tuvieron que aceptar tal omisión debido a que su deseo era "la mayor paz y que se *conozca* que como vasallos y capellanes de vuestra majestad *son obedientes,* y por no dar causa a que se detuviese más el salir de la procesión".[21] Si ahora tienen que retroceder en su derecho no significa que su fama y su honor hayan sido mancillados, pues, al contrario, ellos se mantuvieron fieles a su rey y a los valores cristianos, por eso su apelación al tribunal público con su "que se conozca". La actitud de los prebendados nunca ha dejado de ser virtuosa, a pesar de todo se han decidido por el bien en vez de satisfacer sus intereses personales. En su lucha por alcanzarlo no les

19. *Ibídem.*
20. *Ibídem.*
21. *Ibídem.*

ha importado perder incluso su autoridad: "deseando por parte de la Iglesia, aunque fuese perdiendo de su Autoridad conseguir la paz como hasta la hora presente sea solicitado con tantos medios suplicas que se han hecho al conde de Alba de Aliste". La idea que quiere transmitir el cabildo a Felipe IV podría estar sintetizada en las siguientes líneas de Juan de Palafox y Mendoza, a propósito del bien que pueden hacer los enemigos al virtuoso: "debo al enemigo lo mucho que me ejercita, porque con eso me ocupa en una justa y necesaria defensa; y gran bien le causa al alma el que echa de ella la ociosidad, y la trae bien ocupada en una santa contienda, o una paciencia meritoria y resignada".[22]

En síntesis, el argumento central de la defensa del deán y el cabildo es el respeto a la tradición y a los valores cristianos, obligación inherente a sus cargos. Sin embargo, al final van más allá de todo compromiso moral derivado de sus puestos y recurren a su virtud como personas, dejando la necedad al virrey, que busca el beneficio propio y no el bien colectivo. Para terminar su carta, el deán pide al rey su socorro, subrayando que si bien lo solicitan las "cosas temporales y políticas", con mayor razón lo requerirán "las causas del servicio de Dios".

El virrey, la audiencia y demás tribunales

Los argumentos del virrey y compañía no son muy distintos a los expuestos por los capitulares mediante la pluma del deán. Su intención es mostrar igualmente que en las acciones del cabildo hubo innovación y falta de respeto al derecho del virrey. Sin embargo, recaban otros testimonios para probar que, aparte de tales omisiones, los capitulares originaron más de una vez escándalo público y perjuicio de la edificación de los fieles. En lo que sigue me dedicaré a exponer sobre todo lo primero, los argumentos para mostrar que los capitulares infringieron el orden establecido en la procesión del *Corpus*. El escándalo público y el detrimento de la educación cristiana los tocaré sólo como preámbulo a lo que será el último apartado del trabajo.

22. Palafox, *Cartas*, 1968, p. 174.

En los testimonios que se conservan del conflicto hay una diferencia considerable entre los que son miembros del cabildo catedral y los que defienden la postura del virrey. El desequilibrio es evidente. El expediente está integrado únicamente por dos misivas escritas a favor del cabildo, una de ellas la del deán y el resto es un auto integrado con testimonios que dan la razón al conde de Alba de Aliste. Lo que se descubre en esta disparidad es que algunos testigos que favorecen la causa del virrey hablan de acontecimientos que los del cabildo omiten por completo. En todo caso, este número tan alto de pruebas en contra de los capitulares expresa lo eficaz que resultó para el virrey el haberse atraído el apoyo del resto de las autoridades laicas.

En las primeras líneas del auto puede confirmarse que uno de los puntos nodales, si no el punto nodal, de estos pleitos se reduce a la cuestión de la ejemplaridad en el comportamiento, sobre todo de aquellos que por su cargo estaban obligados a ello. El virrey justifica el establecimiento de un real acuerdo en contra del cabildo basado en las numerosas recomendaciones de urbanidad que hizo a los capitulares y que éstos se negaron a seguir. Es decir, a la falta de cortesía y buenas maneras que el cabildo catedral mostró al no consentir que sus pajes escoltaran al Santísimo. Junto con esto, el conde denuncia de manera particular la condición que le fue impuesta por los capitulares para aceptar su petición, y es que éstos la acatarían siempre y cuando fueran detrás de la custodia, lo cual, según el virrey, "era una novedad muy extraña, pretendiendo el cabildo el lugar que nunca ha llevado y pertenece a solo el preste, persona y dignidad Arzobispal".[23] Según el conde de Alba de Aliste, sus pajes no afectaban en nada el derecho de los prebendados, por lo que su solicitud a los capitulares era completamente legítima, y no así su demanda de ocupar un sitio reservado para los personajes ya referidos. Así pues, la real provisión para forzar al cabildo a aceptar que los pajes del virrey fueran alrededor del Santísimo se basó en el argumento de que ése había sido siempre su lugar y que con ello no se "causaba perjuicio al dicho cabildo".[24] Esta idea se vuelve a repetir en el testimonio del mayordomo del virrey, quien explica que el hecho de que los pajes fueran en torno de la custodia no significaba una usurpación del sitio de los capitulares, "cuando yendo entre las dos

23. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en AGI México, 36, N. 58, f. 2.
24. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en *ibídem*, f. 4.

hileras del dicho cabildo alumbrando con hachas, según la costumbre, iban como sirvientes, sin hacer lugar ni suponer forma de comunidad".[25] Fojas más adelante, los testigos a favor del virrey plantean que los prebendados habían mantenido una pugna con los virreyes anteriores para que el lugar alrededor del Santísimo les fuera cedido. Uno de esos testigos afirma que tal concesión fue aprobada apenas por algunos cuantos virreyes, pero que en realidad se había tratado de un permiso informal, pues no existía un memorial en el que tal derecho quedara consignado. En síntesis, según el virrey, la reacción del cabildo ante la petición de que sus pajes escoltaran el Santísimo no tenía razón de ser, por lo cual la interpretaba como un intento de los prebendados para alcanzar un privilegio que no les correspondía. Un intento que, de haberse concretado, hubiera trastornado el orden legítimo por el que se alcanzaba la solemnidad de la procesión.

Según estos mismos testigos que defienden la causa del virrey, otra falta grave en la que habría incurrido el cabildo fue cuando, aprovechando la ausencia del virrey y la audiencia, algunos prebendados quisieron comenzar la procesión. Apoyándose en esto, Juan de Fonseca, caballero de Calatrava, no duda en afirmar que con sus actitudes, los prebendados "quisieron hacer ejemplar de tan mala consecuencia en un acto tan grande, a vista del público, nobleza y tribunales de este Reino".[26] El problema en específico había sido, según Juan de Verrio, presidente de la Sala del crimen, que algunos capitulares habían incitado a un grupo de clérigos para que continuasen con la procesión, lo que desató un enfrenamiento entre éstos y la gente que el virrey había dejado para que precisamente esto no ocurriera. Uno de esos clérigos –declara Verrio– "dio tan grandes voces con razones indecentes provocando con ellas a alboroto".[27] Con esto, el objeto de la ceremonia simplemente se había venido abajo, ¿qué de edificatorio puede haber en el pleito y los gritos de sacerdotes contra alcaldes? Evidentemente, la gente que apoya al virrey "acomoda" la escena para que la prudencia y la virtud estén del lado de éste, pues son ellos los que dicen haber apaciguado y exhortado a los desenfrenados

25. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en *ibídem*, f. 5.
26. *Ibídem*.
27. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en *ibídem*, f. 9.

sacerdotes para que dejaran los improperios y respetaran la presencia del Santísimo Sacramento.

Pero si con estos argumentos, la gente que favorecía al virrey intentaba mostrar la imprudencia y la falta de urbanidad del cabildo, lo contrario buscaban transmitir de la imagen del virrey. Varios testigos lo presentan actuando con el decoro y el equilibrio requeridos en estos casos. Cuando avisa al cabildo que sus pajes irán "acompañando" al Santísimo, se precisa que lo hace con *suavidad* para no faltar al respeto que merecen los señores prebendados. Se da a entender que la intención del virrey es ante todo tomar en cuenta al cabildo, dándole el lugar que le corresponde según su honor, de aquí que lo de sus pajes sea sobre todo una *petición* y no una imposición a los capitulares. En el mismo sentido, los constantes recados que envió al cabildo desde la tarde del miércoles hasta la mañana del jueves, no pueden ser vistos como necedades –según las podrían haber calificado los capitulares– sino como súplicas para que se respetara el orden establecido. Por otra parte, en sus declaraciones, el propio virrey se preocupa de utilizar las palabras correctas para describir sus acciones. Por ejemplo, cuando en el templo los prebendados celebran la liturgia, menciona que para reiterarles su petición envió a un mensajero con la instrucción de "intimarla", es decir, de comunicarla sin llamar la atención de los fieles y causar escándalo. Además, cuando el cabildo pide que la real provisión se haga por escrito y con el sello del rey, el conde de Alba de Aliste sale de la catedral rumbo a Palacio dejando encargados a la Sala del crimen y al corregidor de la ciudad "para que en el ínter que se volviese *no se innovase* en nada ni consintiesen salir la procesión".[28] Dicho en otros términos, el virrey procura una y otra vez transmitir la idea de que su tarea ha sido que en todo momento se guarde el orden establecido, incluso estando él ausente. Así pues, después de leer los testimonios del conde de Alba de Aliste y de los testigos a su favor, uno podría concluir que fue el virrey quien actuó según la virtud propia de su cargo y su persona. Sin embargo, no todas las perspectivas coincidían necesariamente en ello, por ejemplo, las que recoge en su diario Gregorio Martín de Guijo y que se tratan a continuación.

28. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en *ibídem*, f. 7v.

El pueblo

Por último, el pueblo es el tercer protagonista de este pleito, y aunque pareciera que lo es de manera un tanto ambigua, las constantes referencias que protagonistas y testigos hacen al escándalo y al rumor que el pleito origina en éste, me lleva a considerarlo un elemento esencial para entender lo que estaba en juego en estos conflictos. Uno de los puntos en los que su importancia puede apreciarse tiene que ver con el desarrollo de la celebración misma. Según se entiende por los testimonios, toda novedad y todo descuido en la solemnidad de la celebración implicaban una reacción negativa por parte del pueblo expresada en escándalo y sorpresa. Como lo mencioné antes, el orden establecido en la ceremonia y el comportamiento correcto de sus participantes eran requisitos indispensables para alcanzar sus dos metas principales: mostrar la gloria divina y edificar al pueblo. De tal manera que violar cualquier precepto que afectara dicho orden podría hacer fracasar cualquiera de estos objetivos. Desde la perspectiva de los involucrados en el pleito de 1651, es decir, del cabildo y el virrey, el escándalo y el alboroto de los fieles habían sido causados por la innovación que el otro había introducido en la ceremonia. En una carta, el cabildo deja claro al rey que "debido a que el pleito se originó de devoción religiosa, se acabó con la edificación del pueblo, que admiraba la novedad del virrey". Por su parte, el virrey y la gente a su favor afirman que el desorden había sido provocado por el cabildo, que primero desoyó los avisos sobre los pajes y luego quiso ocupar un lugar que sólo podía corresponder al arzobispo. Después de la tercera respuesta negativa a la provisión del conde de Alba y Aliste, éste y la audiencia consideraron que el cabildo había "pasado tan adelante el empeño y escándalo que se causaba", ya que al haber detenido la procesión, habían crecido "el concurso y atención del pueblo".[29] Queda claro, entonces, que el escándalo del pueblo en la ceremonia era la antítesis de su solemnidad, es decir, de su orden y corrección, y que con ello se faltaba a los objetivos principales de la misma celebración.

Ahora bien, el escándalo era tan grave para la celebración en sí, como para quien lo originaba, sobre todo si se trataba de autoridades y nobles en general. De alguien que ostenta un cargo otorgado por el rey se espera que

29. Carta del virrey conde de Alba de Aliste al rey en *ibídem*, f. 2v.

actúe según su dignidad, pues, de no hacerlo, estaría menoscabando la autoridad del propio rey. Así, sobre los desórdenes provocados por los capitulares, se dice que habían "causado escándalo y perjuicio a la autoridad y derecho Real".[30] Para esta sociedad autoridad política y autoridad moral son parte de lo mismo, incluso podría decirse que sin autoridad moral no existía autoridad política ni de ningún otro tipo. Los capitulares estaban faltando, por tanto, al honor con el que el rey los había privilegiado. De aquí que los testigos que favorecen al virrey insisten una y otra vez en el escándalo que originaron las actitudes del cabildo, en particular cuando estando todos en catedral, los capitulares se negaron a acatar las provisiones reales expedidas por el virrey:

> con lo cual creciendo más y más la nota y escándalo, el mucho y bario rumor del concurso en la detención y recados que de una y otra parte fueron para reducir al cabildo a que se ajustase a la costumbre y no innovase y diese ejemplar de tan mala consecuencia en un acto tan grande y que estaba tan a la mira el pueblo, nobleza y tribunales del Reino.[31]

Pero, a juzgar por lo escrito por Gregorio Martín de Guijo, los prebendados no habían sido los únicos en faltar al cargo encomendado por el rey:

> ...habiendo empezado a salir por la plaza del Marqués la procesión, quiso el dicho virrey –el conde de Alba de Aliste– poner seis pajes con hachas inmediatos a la custodia, quitando el lugar al cabildo de la Iglesia, a lo cual se le replicó y se le dieron ejemplares que habían sucedido en tales ocasiones, y para ello le informó el maestro de ceremonias; y sin embargo, persistió en su intento, a que el cabildo, que estaba en su sala capitular respondía como era justo. Llegó el virrey a darle grandes voces a dicho maestro con escándalo de todo el pueblo y religiones, y esto con acciones descompasadas, y fuera de la modestia de su puesto...[32]

Además de estar en juego el cargo y el honor concedidos, en estos pleitos también se disputaba la fama personal, por eso era tan importante

30. *Ibídem*.
31. *Ibídem*, f. 6.
32. Guijo, *Diario*, 1986, p. 159.

presentarse a ojos del pueblo como la figura ecuánime, serena, que defiende en todo momento el nombre del rey porque quiere, en el fondo, defender el suyo propio. Sin embargo, parece que en este pleito nadie pudo salir bien librado, por ejemplo, el mismo Gregorio Martín de Guijo cuenta cómo, el ya mencionado Juan de Verrio, tratando de seguir la orden del virrey de que no saliera la procesión "a empellones les quitó a unos sacerdotes las andas y queriéndose caer, llegó el corregidor a tenerlas; viendo esto el pueblo alzó la voz, de que causó grande inquietud a todos". Por el contrario, el pueblo premia con su tranquilidad a quien por fin pone orden, continúa Guijo: "y visto por el provisor, mandó al secretario de cabildo que dijese, que pena de excomunión mayor y que todos los clérigos se saliesen de allí; y lo obedecieron, con que el pueblo se sosegó".[33] Por último, el mismo diarista, sugiriendo que el veredicto popular era que los culpables del pleito habían sido el virrey y su gente, menciona que al día siguiente de la celebración "amanecieron tres pasquines gravísimos en provincia, palacio y ciudad, que causó grande alboroto y disturbio en el virrey y audiencia".[34]

En síntesis, el pueblo en estos pleitos es, más que una figura indolente que espera ser apabullada por el aparato festivo, un tipo de árbitro que con su silencio afirma la solemnidad de la celebración y con su escándalo y alboroto, el fracaso de la misma. Sin embargo, en las referencias utilizadas, el pueblo no es un personaje con voz propia; por el contrario, son las partes en disputa las que lo hacen hablar o escandalizarse según les conviene. Esto se muestra claramente en los ejemplos arriba mencionados, ni el cabildo ni el virrey salen bien librados de la voz pública. En este sentido, no puede entenderse la intervención del pueblo como una perspectiva "objetiva" del pleito, sino como un personaje que, según se le maneje, puede certificar o estropear el honor de las personas.

Reflexiones finales

No es posible hablar de poder en las fiestas novohispanas del siglo XVII, si antes no se entienden y definen, según el contexto de la época, las acciones y

33. Guijo, *Diario*, p. 160.
34. *Ibídem*, p. 161.

los significados por los que, se supone, éstas "sojuzgarían" la voluntad de las personas. Por otra parte, la aceptación de jerarquías sociales no conlleva necesariamente un sojuzgamiento violento, las más de las veces la legitimidad de ellas es producto de un consenso de la sociedad. En este sentido, resulta pertinente preguntarse por qué las fiestas en el mundo hispano y novohispano del siglo XVII tendrían que ser "maquinarías" de poder, si su papel no era tanto imponer una idea como apelar al sentido común, es decir, a una idea que formaba parte ya de la vida social de las personas. Partiendo de esto, creo que las celebraciones en aquella época y en esos lugares respondían más a una expresión de su funcionamiento social, que a la necesidad de demostración de sus mecanismos políticos. Cuando me refiero al funcionamiento social quiero decir el conjunto integrado por las sanciones y los valores sociales por los que se regulaban las relaciones entre las personas y los grupos.

En 1651, el pleito entre el cabildo catedral de México y el virrey, conde de Alba de Aliste, en el marco de la fiesta del *Corpus Christi,* no significó un acontecimiento en donde lo que estuviera en pugna fuera el poder en abstracto. Se trató más bien de una lucha por defender el honor en sus dos acepciones, como atributo personal y como privilegio concedido por el rey. Las formas en las que cada una de las partes planteó su defensa apelaban a argumentos del sentido común de la sociedad novohispana. El decoro, el buen comportamiento y el orden en público no eran actitudes que debían guardar sólo los jerarcas sociales prominentes, pero debido precisamente a su lugar en la escala social, estaban obligados a poner el ejemplo. La apelación a la voz pública de las partes en conflicto concedía explícitamente al pueblo la capacidad de inclinar la balanza a favor y en contra del enemigo. En otras palabras, se trataba de un tribunal que era tomado muy en cuenta por el rey y sus consejeros, y cuyos veredictos eran inapelables.

Fuentes

Archivos

AGI — Archivo General de Indias.
ACCMM — Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México.

Impresos

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario 1648-1664,* México, Porrúa, 1986.

Lobera y Abio, Antonio, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1770.

Tercer Concilio Provincial Mexicano, México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1859.

Bibliografía

Cabrera de Córdoba, Luis, *Historia de Felipe II, rey de España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1998.

Carabias Torres, Ana María, "Poder y conocimiento. Universidad frente a colegios" en *Las Universidades Hispánicas de la Monarquía de los Austrias al Centralismo Liberal*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 117-128.

Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, t. 5, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1737.

Elliott, John, "Poder y propaganda en la España de Felipe IV" en *España y su mundo (1500-1700)*, Madrid, Taurus, 2007, pp. 209-238.

Kantorowicz, Ernest H., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2002.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Cartas pastorales*, Madrid, Atlas, 1968.

Peristiany, Jean G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea,* Barcelona, Labor, 1968.

Río Barredo, María José del, *Madrid: Urbs Regia*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

Rodríguez de la Flor, Fernando, *Política y fiesta en el barroco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

LOS AUTOS DE FE PARA INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, SIGLO XVIII (1714-1755)

Gerardo Lara Cisneros
Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México

Normalmente cuando hablamos de autos de fe es inevitable ligarlos al Tribunal del Santo Oficio, institución que es señalada como uno de los máximos villanos del discurso nacionalista heredero de la historiografía liberal decimonónica. Esta idea tan arraigada en la visión popular sobre la historia de México ha señalado al auto de fe como el emblema máximo del fanatismo y el atavismo atribuidos al periodo Colonial. En realidad, como bien lo han demostrado historiadores académicos, el Tribunal del Santo Oficio estuvo muy lejos de esos discursos maniqueos.[1] El desconocimiento sobre la justicia eclesiástica se agrava cuando de otras instituciones judiciales se trata, una de las menos conocidas es el Provisorato de Indios y Chinos, tribunal especializado en materia de fe, moral y costumbres de la población indígena del arzobispado de México.[2] Totalmente independiente de la Inquisición, esta dependencia de la Audiencia del Arzobispado de México fue responsable de la escenificación de autos de fe para indios que siguieron toda la parafernalia inquisitorial pero que no fueron organizados por dicho tribunal.

El dominio español sobre territorios americanos se justificó por el argumento de que era necesario salvar las almas de los millones de indígenas de manos del maligno. Corona e Iglesia emprendieron acciones diversas para asegurar que los nativos americanos practicaran la doctrina católica; por ello, al cuidado del clero quedaba la impartición de los sacramentos, la divulgación del Evangelio y la vigilancia de las costumbres y los comportamientos

1. Véase, por ejemplo, los trabajos de Alberro, *Inquisición...* o de Torres, *Los últimos*, entre otros.
2. Los trabajos sobre el tema son pocos. Entre los investigadores que se han ocupado del asunto están Roberto Moreno, Richard Greenleaf, Juan Pedro Viqueira, Ana de Zaballa, Jorge Traslosheros, David Tavárez y Gerardo Lara, que aparecen en la bibliografía de este texto.

"desviados" que eran una ofensa a Dios y al rey. De ello derivó la potestad de los obispos para vigilar el cumplimiento de la ortodoxia y sus facultades para impartir justicia y auxiliarse de jueces. Para el régimen jurídico colonial hispano de los siglos XVI a XVIII, la Inquisición debía cuidar de la ortodoxia católica, y a los obispos correspondía la vigilancia de las costumbres y moral de la población en general, aunque en el caso de la población indígena también se ocupaba de asuntos de fe, es decir, su jurisdicción sobre este sector de la población era completa. El control de la numerosa población indígena del arzobispado de México fue prioritario para la viabilidad del reino, por ello, a lo largo de los siglos XVI y XVII, los prelados mexicanos construyeron una institución que se encargara de esta tarea: el Provisorato de Indios y Chinos.

El provisor de indios fue el responsable de instrumentar las políticas dictadas por los prelados con relación a los naturales; en este campo, uno de los asuntos centrales fue la vigilancia estricta de las costumbres religiosas nativas, pues con frecuencia las calificaron como supersticiosas e idolátricas.

El combate contra las supersticiones era una añeja tradición católica que se perfeccionó con el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio y que para el siglo XVI estaba centrado en la persecución de protestantes y falsos conversos. Esta tradición pasó a América, donde los evangelizadores calificaron las religiones nativas como supersticiones e idolatrías de inspiración demoniaca, razón por la que fueron proscritas. Así, desde un primer momento, el rey mandó a las autoridades coloniales destruir todos los ídolos y templos de las antiguas religiones, así como impartir instrucción religiosa a los indios.[3]

Para Fray Juan de Zumárraga, el primer obispo mexicano, los indios que se empeñaron en continuar el culto a sus antiguos dioses a pesar de la evangelización fueron culpables de herejía, y el castigo a tan terrible delito se tradujo en penas severas que incluso llegaron a la combustión en vida. En 1539, el famoso proceso del indio don Carlos, cacique y principal de Texcoco que fue quemado por idólatra, fue el punto que llevó a la Corona a urgir a Zumárraga un cambio en sus criterios sobre el castigo de las faltas en materia de fe de los indios, prohibiendo expresamente aplicarles la pena

3. Así lo establecen las leyes contenidas en el título primero del libro primero de la *Recopilación*, 1987.

capital.[4] La razón principal para juzgar a los indios de manera diferente al resto de la población era que se les consideraba "cristianos nuevos y neófitos en la ley", y principalmente por su condición jurídica de "miserables" y "rudos"; el paternalismo real asignó a los indios la categoría de gente desamparada a la que había que proteger y tratar con tolerancia, pues sus faltas en la fe eran resultado de su "ignorancia invencible", que era aprovechada por el demonio para fomentar sus supersticiones e idolatría.[5]

El periodo entre la fundación de la diócesis de México y el establecimiento formal del Santo Oficio en Nueva España fue llamado por Greenleaf, de la "Inquisición Apostólica", y en él se registraron 35 procesos por idolatría de los indios realizando al menos nueve autos de fe, incluido el que incineró al referido don Carlos. A partir de 1571, el Santo Oficio se convirtió en responsable de juzgar los delitos en materia de fe, excepto los de los indios reservados a los prelados. Así, después de la reprimenda del rey a Zumárraga, la realización de autos de fe para indios casi se extinguió durante el siglo XVII, pues sólo se sabe de tres autos de fe particulares que se realizaron de manera "irregular" en algunas parroquias de indios cercanas a la capital y que fueron censurados por el Santo Oficio.[6] Fue hasta 1690 que la catedral de México fue escenario de un auto de fe para indios promovido por el doctor Isidro Sariñana, canónigo de ésta.[7] Situación diferente fue la que se vivió entre 1714 y 1755, pues los autos de fe para indios se convirtieron en la principal estrategia de combate a las supersticiones e idolatría de los indios del arzobispado de México. Durante ese periodo es posible identificar múltiples denuncias y procesos contra indios hechiceros, maléficos, graniceros, curanderos o idólatras de los que se desprendió la escenificación de

4. Las disposiciones fueron dadas por Felipe II. Véase González, "Estudio preliminar", 1910. Este asunto también ha sido abordado, entre otros, por Greenleaf, *Zumárraga*, 1988.
5. Lara, *¿Ignorancia Invencible?*
6. Proceso contra el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón, por haber castigado a unos indios en la forma en que lo hace el Santo Oficio (No se siguió), año de 1624, en Archivo General de la Nación (en adelante AGN); ramo Inquisición, vol. 304, exp. 54; Proceso contra fraile de San Agustín por haber sacado un indio con coroza, desnudo de la cintura arriba, año de 1625, AGN, inquisición, vol. 510, exp. 133; Petición de Antonio de Saavedra para no castigar a indios por culto al diablo y mejor pagar multa de 40 pesos al juez Fray Diego Ramírez, por la acusación de Fray Joan Pérez, siglo XVII, AGN, Indiferente Virreinal, caja-exp.: 1406-002, indios.
7. Cuevas, *Historia*, t. IV, p. 235.

al menos seis autos de fe para indios en la ciudad de México en 1714,[8] 1723,[9] 1731,[10] 1736,[11] 1753[12] y 1755,[13] así como varios más en pueblos cercanos: San Bartolomé Ozoltepec en 1716[14], Churubusco en 1727,[15] Metepec en 1727 y 1736,[16] Zinacantepec en 1736,[17] Temamatla en 1737[18] e Ixtacalco en 1754.[19] Durante este periodo, los arzobispos, a través de sus provisores de indios, decidieron emplear todo el boato del ceremonial barroco en la realización de autos de fe para indios como recurso didáctico para lograr que los indios abandonaran lo que la Iglesia no dudó en calificar como supersticiones e idolatrías.

Auto de fe significa, literalmente, *acto de fe*, lo que en la época colonial era sinónimo de efecto moral y representación (teatral) de la fe. De ahí la importancia del ceremonial público y especialmente urbano del auto de fe que, por lo mismo, pudiera ser parte de las manifestaciones del teatro religioso. El auto de fe tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que seguramente conocen su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término y tampoco hacen ensayos, pues el espectáculo es

8. Año de 1714, AGN, inquisición, vol. 1305, exp. 13.
9. Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 2708; AGN, inquisición, vol. 1037, exp. 6; Moreno, "Autos", 1985, pp. 377-477.
10. *Gaceta*, 1731, núm. 49, p. 387.
11. Autos contra curandera, en Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Sección: Br. Nicolás de Villegas, caja 51, exp. 15, 1 foja, disco 15, rollo 15.
12. García, *Obras*, 1968, vol. 1: "Autos", p. 308.
13. *Ibídem*, p. 309.
14. Pintura anónima: *Auto de fe para indios en la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec* (Otzolotepec u Ocelotepec, hoy Villa Cuauhtemoc, Edo. de México), 1716, Museo Nacional de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes, en la ciudad de México.
15. Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco, año de 1727, AHAM, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: padrones, caja 40, exp. 54, 19 fojas, disco 11, rollo 12.
16. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería, año de 1727, AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 fojas, disco 11, rollo 11; autos seguidos contra Francisca Quiterina, india natural del pueblo de San Felipe de la Jurisdicción de Metepec, por maleficio, 14 de noviembre de 1736, AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 fojas, disco 15, rollo 15.
17. Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo, año de 1736, AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 fojas, disco 15, rollo 15.
18. El provisor de naturales hizo auto el 23 de septiembre de 1737 en el pueblo de Temamatla en el que salieron seis indios por ilusos, supersticiosos, embusteros y sediciosos, y dos indias: García, *Obras*, 1968, p. 307.
19. El provisor Francisco Jiménez Caro, en el pueblo de Ixtacalco, penitenció el 17 de febrero de 1754 a un indio por embustero y a una india por casada dos veces: *Ibídem*, p. 308.

definitivo, único y absolutamente dramático para ellos. Los únicos "actores" más o menos permanentes, o que al menos pueden tener varias participaciones en escenarios de diferentes montajes, son los propios inquisidores, que suman a su papel de inquisidor (o provisor), el de escenógrafos. El auto de fe inquisitorial o para indios era muchas cosas simultáneamente, pero es, en primer lugar, una *presentación pública* de la abjuración, de la reconciliación y del castigo. Sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las inquisiciones hispánicas, y con un discurso y una dimensión teatral evidentes, que toman cuerpo directamente en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles actorales con personajes reales.

El auto de fe tiene una dimensión ritual que transcurre de manera simultánea y paralela a su condición de espectáculo teatral. Como todo ritual, su sentido está en la secuencia de sus partes o de los actos de quienes participan en la ceremonia.[20] Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras no son casuales ni pasan inadvertidos, todos y cada uno tienen intención y funciones definidas previamente, y su complejidad varía según los contextos históricos precisos en los que se desarrolla. Por ello, en tanto ritual, se sujeta a una liturgia o un rito que le lleva a constituir en sí mismo un tiempo sagrado y permanente.[21]

El primer auto de fe para indios del siglo XVIII acaeció el domingo 5 de agosto de 1714 en la parroquia de San José doctrina de San Francisco de la ciudad de México, escenificado durante el gobierno del arzobispo Pérez de Lanciego y durante el provisorato del doctor Juan Ignacio Castorena, notable personaje de gran actividad política y cultural.[22] En 1714, Castorena reunió a cinco reos provenientes de poblados cercanos a la capital para escenificar un vistoso auto de fe, pues decía que "la experiencia me enseña ser necesarias mayores demostraciones para que el tardo conocimiento de los indios viendo el aprecio que se hace de nuestra santa fe que se les enseña, la recibiesen con mayor veneración".[23]

20. Van Gennep, *Los ritos*, 1986.
21. Eliade, *El mito*, 1985.
22. Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, racionero de la iglesia metropolitana de México, AGI, Indiferente, vol. 215, n. 61.
23. Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios y chinos dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad, año de 1714, AGN, Inquisición, vol. 1305, exp. 13.

La intención didáctica de la ceremonia era clara; sin embargo, los autos de fe hasta entonces eran casi patrimonio inquisitorial exclusivo. Por ello, antes del ritual, el provisor escribió a los inquisidores para solicitar su asesoría y su autorización para escenificarlo, pues siendo él mismo calificador del Santo Oficio[24] y conociendo la importancia de esta institución, se cuidó de no dar pie para una reclamación o acusación de usurpador de funciones o invasor de jurisdicciones.[25] Castorena incorporó los autos de fe como pieza central en su estrategia de combate a las supersticiones indígenas, pero también supo aprovechar ceremonias tan vistosas como vehículo para que el Provisorato de Indios cobrara mayor presencia política y social, al tiempo que le servían para promover su propia carrera eclesiástica. Así parece confirmarlo la escenificación de otros cuatro autos de fe para indios[26] durante su gestión. Esta misma estrategia sería seguida por los provisores de indios que le sucedieron, particularmente por Francisco Jiménez Caro, quien realizó varios en la década de 1750.

El carácter publicitario y político del auto de fe para indios se evidenció cuando Jiménez Caro ordenó que asistieran "los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos",[27] así como el "promotor fiscal de la curia eclesiástica, su alguacil mayor, notarios y ministros, curas, clérigos y religiosos de las parroquias de naturales de estos contornos, los gobernadores, alcaldes y demás oficiales de su república".[28] Era claro que el mensaje del auto de fe estaba dirigido a toda la sociedad, pero en particular a las autoridades indígenas y a la gran masa de indios que habitaban la ciudad de México y sus alrededores. Era también una demostración de fuerza del arzobispo y su provisor frente a los inquisidores, las autoridades reales y la población en general.

Esta situación se ilustra de manera espléndida en un documento pictórico anónimo que se conserva en el Museo Nacional de Arte de la ciudad de

24. En reiteradas ocasiones, Castorena mencionó su actividad como inquisidor, véase Moreno, "Autos", en *Tlalocan*, 1985, vol. X, p. 410.
25. Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios y chinos dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad, año de 1714, AGN, Inquisición, vol. 1305, exp. 13.
26. Además del de 1714 se realizarían cuatro más 1716, 1723 y dos en 1727.
27. Castro, *Diario*, t. IV, p. 94.
28. *Ibídem*, t. V, p. 176.

México, pintura que constituye una verdadera joya para la reconstrucción del ceremonial de los autos de fe para indios. Se trata del cuadro del auto de fe para indios de la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec[29] en 1716, en el que se puede apreciar con claridad el lugar que cada participante del ritual ocupó y cómo eso obedeció a un protocolo perfectamente establecido. La disposición de los personajes asistentes a la ceremonia era una representación virtual del orden jerárquico de una sociedad estamental y corporativa regida por principios jerárquicos; en ese sentido, el auto de fe para indios era una especie de representación del universo social y una reafirmación del triunfo y la autoridad de la fe y de la Iglesia frente al mal. En ella tienen cabida ambas majestades, representadas por las autoridades virreinales y episcopales que se ubican en lados opuestos de la escena, pues del lado derecho están en posición jerárquica, el alcalde mayor, el corregidor de Toluca y los gobernadores indígenas de los poblados de la región, en tanto que del lado opuesto están los funcionarios del Provisorato de indios (alguacil mayor y notarios), luego los párrocos y jueces locales, seguidos de los miembros del clero regular de la zona. Al frente, sobre el tablado y presidiendo la escena se puede ver al cura local que ejerce como juez y oficia la ceremonia respaldado y sancionado por el juez eclesiástico, que es el mismo Castorena en su papel de máxima autoridad del tribunal. Se encuentran también en el sitial central de ese pequeño universo, los reos con el atuendo clásico de los penitenciados (sambenito y coroza), a saber, dos mujeres acusadas de amancebamiento y cuatro hombres acusados de hechicería y embuste. Completa la escena el populacho, en su mayoría indios, aunque también hay españoles y hasta vendedores y un perro, en el conjunto se alcanza a distinguir a pequeños grupos que tal vez completen el panorama de las corporaciones, además de los miembros del clero y autoridades mencionadas antes, así como un predicador quien seguramente daba un sermón en torno a las faltas cometidas por los penitenciados. Casi todas las miradas se posan en los reos y los jueces acentuando así el carácter escenográfico de la representación.

En suma, el auto de fe para indios sirvió a los provisores para situarse al centro de una sociedad estamental y corporativa regida por la jerarquía propia del antiguo régimen y acorde al boato propio del barroco.

29. "Lugar en el cerro del ocelote" en náhuatl, aunque en realidad se trata de un pueblo con habitantes de origen otomí.

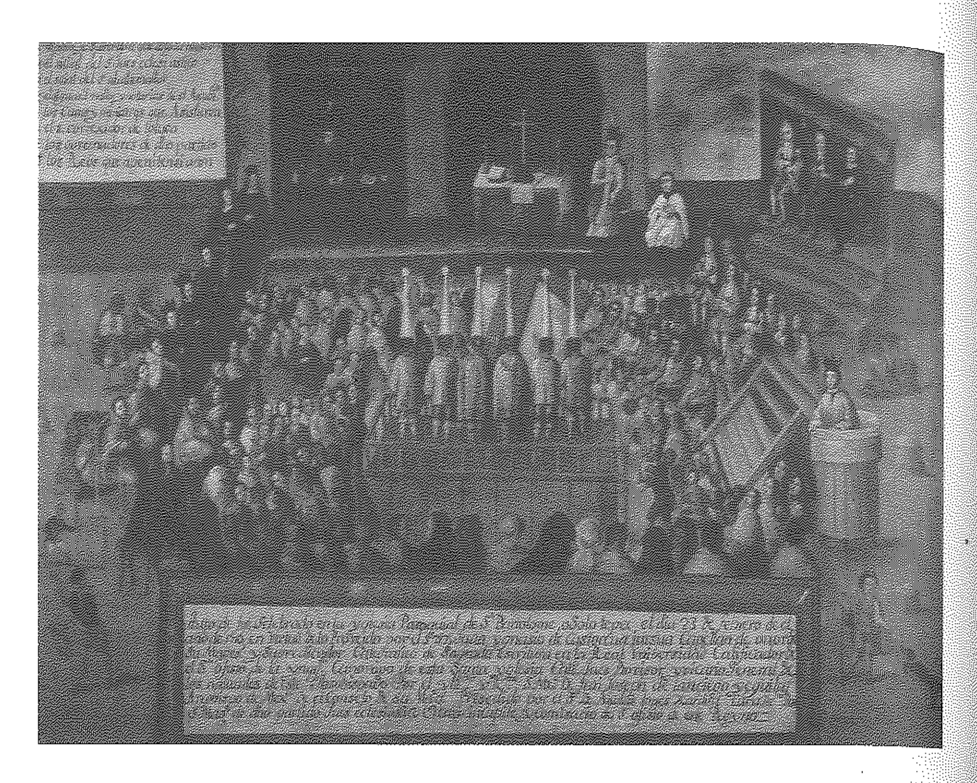


Imagen 1. Anónimo, auto de fe para indios de San Bartolomé Osoltepec (Otzolotepec, Ocelotepec u Oxolotepec, hoy Villa Cuauhtémoc, Edo. de México) de 1716, Parroquia de San Bartolomé Osoltepec. Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, ciudad de México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, 2015.

Debe destacarse la posición asignada al juez eclesiástico (Castorena), quien sanciona el acto y se convierte en el principal instrumento de ambas majestades para la impartición de justicia. El provisor de indios se coloca como garante del rey y del papa al ayudarles a cumplir su principal tarea en Indias: velar por la salvación eterna de las almas de los indios al lograr, en este caso, su reconciliación con la Iglesia. Sus testigos y legitimadores son las autoridades civiles y eclesiásticas a los lados del tablado central. La escena coincide de forma precisa con la detalladísima descripción del magnificente auto de fe para indios que tendría lugar en 1723 en la ciudad de México.

En 1723 se realizó el auto de fe para indios más notable del siglo XVIII. Se trató de la quema de la momia del gran ídolo del Nayar, llevado a la ciudad de México desde la lejana frontera de Colotlán, a más de 1 000 km de distancia, en la abrupta e imponente Sierra del Nayar. En los meses anteriores se había realizado una expedición para conquistar e incorporar aquel territorio, militares y clérigos habían dado con un montón de idólatras y habían destruido sus adoratorios y de ellos habían sacado una momia que era adorada como deidad por aquellos indios. La momia del ídolo del Gran Nayar había sido llevada hasta la ciudad de México por órdenes del virrey para que fuera incinerada de forma pública en un auto de fe. Y es que la oportunidad para realizar un auto de fe para indios con combustión incluida era inmejorable. El virrey, como responsable de la conquista del Nayar, era, al mismo tiempo, responsable, junto con el prelado, de vigilar que los ídolos y las supersticiones fueran extirpados del reino, por eso pidió directamente al provisor Castorena que se encargara de organizar el auto de fe en el que la momia del Gran Nayar sería incinerada.[30] Por ello, sabedor de la importancia de la ocasión, pues los curas del arzobispado lo imitarían, y ante la oportunidad de afianzar su carrera con un acto público de tal impacto, Castorena se dio a la tarea de organizarlo durante un año, lo que le dio ocasión de encontrar otros reos culpables de delitos morales y de fe para ser reconciliados en el mismo auto de fe de la momia del Nayar.

La momia fue condenada a la combustión, pues se le acusó de ser adorada como ídolo, de poco sirvió la defensa de su abogado, que alegó que la momia no tenía la culpa de ser adorada como ídolo, y que si bien era objeto de un culto indebido, eso no había sido su responsabilidad, por lo que, si acaso, debía ser desmembrada y arrojada al agua, pero no quemada, pues su "falta" no había sido cometida con ignominia. Junto a ella se había tomado preso a uno de los sacerdotes que la veneraban, quien tuvo que presenciar la terrible escena de la quema de su dios. Castorena cuidó en todo momento, la pulcritud del proceso, ello incluía que a lo largo de todo el trayecto legal, y en especial durante la ejecución de la sentencia, estuvieran presentes las autoridades y personalidades correspondientes al caso. De igual forma, según la legislación

30. Despacho de ruego y encargo de 13 de febrero de 1722 del virrey Marqués de Valero por Antonio de Avilés al provisor de naturales Castorena por el que pide se queme la osamenta del Gran Nayar, AGI, México, vol. 2708.

y la costumbre de la época, se vigiló no violentar en ningún momento los derechos de los indios reos, buscando la reconciliación antes que el castigo.

El sentido más importante del auto de fe era la reconciliación de los pecadores con la Iglesia; así, ésta pretendía asegurar la salvación de los penitenciados. La reconciliación con la Iglesia se daba cuando los pecadores abjuraban de sus faltas en presencia de las autoridades y corporaciones eclesiales, así como del pueblo en general. Esto era importante pues, con su pecado, los reos habían atentado contra el equilibrio moral de la sociedad y la única manera de restablecer el orden que hacía posible la convivencia era a través de la abjuración pública de su falta. De esta manera, los reos serían perdonados por la Iglesia, entendida ésta como ecúmene cristiana, por ello era tan importante que la abjuración se hiciera como un acto público y notorio y ante la presencia de todos los sectores que componían la sociedad. Éste también era el sentido de las corozas y las velas, una forma de *expiar* las culpas al reconocer públicamente sus faltas.

El castigo corporal, los azotes, era parte de la sentencia, pues la pena incluía además la exposición pública por sus faltas, pero también hay que señalar que, no obstante haber abjurado de su falta y recibido los castigos públicos, a los reos se les condenaba a permanecer apartados de la sociedad durante el tiempo que ameritara la gravedad de su falta. Esto último como una forma de asegurar la "regeneración" del pecador y como una manera de resarcir a la sociedad por el daño que sus pecados le habían hecho. En realidad, este último punto, es decir, el destierro y el trabajo como castigo, no se concebía como tal, sino como una forma de reconciliación, pues de esta manera se purificaba el espíritu.

El recorrido de la procesión es un interesante caso del mensaje edificante de reconciliación que implicaba el auto de fe para indios. Los reos, caracterizados como tales (desnudos de la cintura para arriba, caballeros en bestia de albarda, con corozas en las cabezas, con rótulos que explicaban sus delitos, sogas a la garganta), salieron de su cárcel en el palacio arzobispal –sede del poder espiritual en la Nueva España– y a continuación transitaron frente a la sede de la máxima autoridad temporal, el palacio virreinal. Aquel séquito pasó luego frente a las máximas autoridades de la ciudad, es decir, frente al palacio del ayuntamiento, y de ahí caminó frente al portal de mercaderes donde se reunieron comerciantes y compradores, en otras palabras, frente a todos los estratos que integraban aquella sociedad. Siguió la procesión el

camino para pasar delante del edificio sede del Santo Oficio, como para dar fe de que el Provisorato cumplía con su tarea de vigilar las buenas costumbres y la preservación del dogma católico entre los indios. Luego, el grupo recorrió las calles que pasaban por algunas de las principales sedes del clero regular en la capital: primero el templo y convento de Santo Domingo, pasó frente a la capilla de la Expiración o capilla de indios mixtecos, como dando a entender la lección a todos los indios que acudían a dicho lugar. Siguió su recorrido hasta el templo de San Lorenzo, casa de las monjas jerónimas, como para incluir a las órdenes femeninas también en este tránsito ejemplar. La procesión circuló por algunas de las calles principales de la capital, incluida la opulenta calle de Plateros, donde caminaron delante del templo de la Profesa, casa jesuita, y luego frente al importante templo de San Francisco, para dirigirse por último a su destino final al poniente de la ciudad: el quemadero del templo de San Diego, sitio donde tradicionalmente el Santo Oficio concluía sus propios autos de fe.

Es claro que la ruta de la procesión estaba diseñada para tocar los lugares más importantes de la ciudad, sin excluir ningún renglón entre las autoridades de la capital y del reino. Era una demostración de poder al mismo tiempo que una lista de asistencia entre las corporaciones eclesiásticas más importantes. Y era un recordatorio de fuerza entre las corporaciones civiles y étnicas. Era también una forma de reconciliar a la sociedad entera con los indios pecadores haciendo evidente que éstos estaban expiando sus culpas y pagando la pena por su delito para poderse reintegrar a la ecúmene cristiana y a la sociedad novohispana en particular. Sin duda, el auto de fe para indios de la ciudad de México en 1723 fue el más espectacular que la justicia ordinaria escenificaría en el periodo colonial.

El auto de fe para indios era un discurso retórico, pues se organizó y realizó con la intención de persuadir (*persuadere*) a la población indígena de abandonar sus prácticas idolátricas. Por ello, el auto de fe para indios enseñaba (como lección *docere*), deleitaba (como espectáculo, *delectare*) y movía (obligaba a cambiar o modificar una conducta, *movere*). Si bien la ceremonia de ejecución de sentencias constituía un discurso que buscaba persuadir, los preparativos, ceremonias, procesiones y misas de los días previos también pretendían motivar al espectador y abrirle el camino de la enseñanza (*docere*) por medio de la narración histórica, es decir, de la descripción de los delitos, de las faltas que llevaron a los reos a ese punto; deleitar al espectador a través

de la impactante ceremonia (*delectare*), para captar su simpatía y originarle una conmoción psíquica, literalmente, mover lo más profundo de sus emociones (*movere*), el *phatos*, los sentimientos. Estos dos últimos elementos estaban dirigidos a atraer a los indios a la Iglesia, o sea, a la transformación y la reforma de sus costumbres.[31]

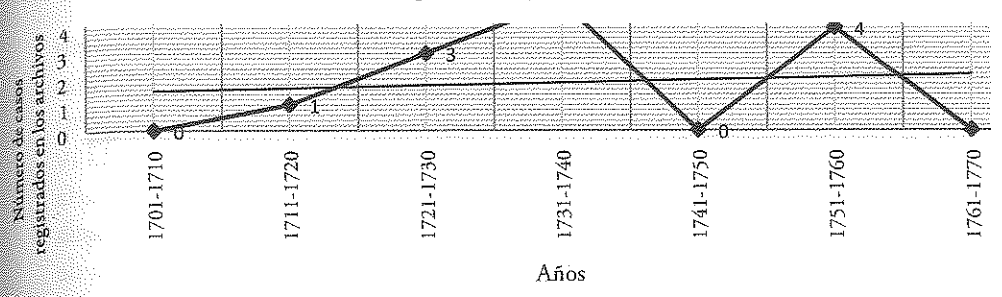
El auto de fe para indios se convirtió en un vehículo para que la Iglesia novohispana accediera a una serie de recursos retóricos y jurídicos que desde el siglo XVI habían dejado de ser empleados en su totalidad por el clero en su labor evangelizadora. En pocas palabras, la aparición de la momia del gran Señor del Nayar proporcionó a los curas la ocasión de culminar un auto de fe sin quebrantar las disposiciones del monarca y de esta manera cumplir con su función de salvaguardas del bien común. Seguramente, por la mente de todos aquellos clérigos que participaron en los autos de fe para indios se mantuvo la idea de que con su actuar cumplían con su deber y con ello hacían un bien a ambas majestades, pues de esta forma lograban preservar el orden moral y espiritual de la mayoría de los indios. Con ello, consideraban que ayudaban al rey a cumplir con su "alta misión de salvaguardar perpetuamente las almas de miles de indios", además, claro está, de aprovechar el asunto para el lucimiento personal de los promotores.

El siglo XVIII, hasta antes de la realización del IV Concilio Provincial Mexicano (1771), fue la etapa de mayor auge en la celebración de los autos de fe para indios, según lo registra la información documental[32] y según podemos apreciar en la gráfica 1.

La dimensión urbana del auto de fe es clara, pues de los autos de fe para indios registrados documentalmente en el arzobispado de México del siglo XVIII, más de la mitad se celebró en la ciudad de México, ciudad catedralicia, no obstante que la mayor parte de los procesos que se sancionaron en esas ceremonias tuvo su origen en regiones rurales. Esta situación parece reafirmar la utilidad de los autos de fe para indios como un instrumento de justicia, pero también como un vehículo de consolidación y reafirmación

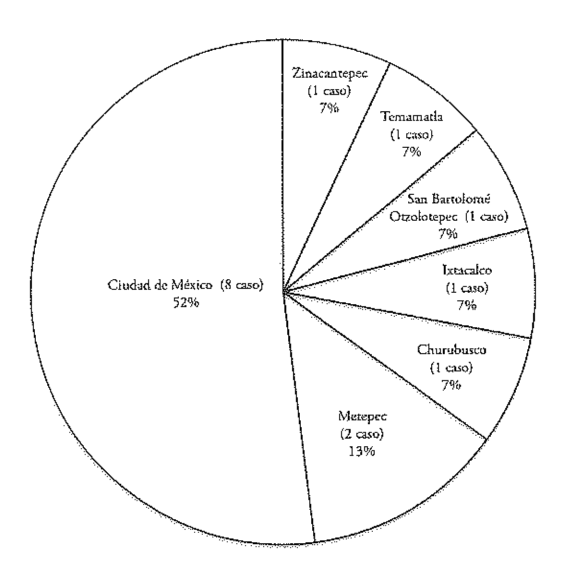
31. Véase Lausberg, *Manual*, 1970, t. I, pp. 229 y ss. y 242 y ss. También Borja, *Los indios*, 2002, p. 54.
32. Los casos que incluyo en la gráfica representan la totalidad de los que hasta ahora he localizado para el siglo XVIII en las fuentes documentales, hemerográficas y bibliográficas. Véase Lara, 2013.

Gráfica 1. Frecuencia de autos de fe para indios en el Arzobispado de México del siglo XVIII, por década



Fuente: Gerardo Lara Cisneros, "¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII", México, UNAM-IIH, 2014: Cap. 3.

Gráfica 2. Lugares en que se realizaron autos de fe para indios en el Arzobispado de México, 1714-1755



Fuente: Gerardo Lara Cisneros, "¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII", México, UNAM-IIH, 2014: Cap. 3.

de la autoridad del episcopado al frente de su diócesis, así como en relación con las otras autoridades del reino.

El final de los autos de fe para indios vendría con el advenimiento de las ideas ilustradas, el arribo de arzobispos como Manuel Rubio y Salinas y Francisco Antonio de Lorenzana representarían su abandono como principal recurso para combatir la idolatría y la superstición de los indios. El IV Concilio Provincial Mexicano signaría este viraje de política, pues pensaría las desviaciones religiosas de los indios como resultado, no de su "ignorancia invencible", sino como la consecuencia lógica de un deficiente proceso de catequesis, por ello, en lugar de usar el auto de fe como una forma de sancionar a los indios supersticiosos, idólatras y relajados, se optó por el establecimiento de escuelas que corrigieran sus errores en la fe, al mismo tiempo que se les obligó a aprender castellano, abandonar sus lenguas vernáculas y extinguir sus hermandades y cofradías. Para la Iglesia ilustrada de la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII, la superstición y la idolatría de los indios eran producto de su "ignorancia crasa"[33] y no de la acción demoniaca. Para el clero ilustrado, la Iglesia barroca había sido responsable de la religiosidad desviada de los indios, eso significó la muerte de los autos de fe para indios.

Fuentes

Archivos

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España
- Audiencia de México
- Indiferente General

AGN Archivo General de la Nación, México
- Indiferente Virreinal
- Inquisición

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
- Fondo Episcopal
- Fondo Cabildo
- Fondo Juzgado Eclesiástico de Toluca

33. Lara, 2013.

Iconográficas

Pintura anónima: *Auto de fe para indios en la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec* (Otzolotepec u Ocelotepec, hoy Villa Cuauhtémoc, Edo. de México), 1716, Museo Nacional de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes, en la ciudad de México.

Impresos

Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722, introducción y notas de Salvador Reynoso, Guadalajara, Librería Font, 1964 (Documentación Histórica Mexicana, 2).

Castorena Ursúa y Goyeneche, Juan Ignacio María de, *Gaceta de México y noticias de Nueva España que se imprimirán cada mes y comienzan desde primero de enero de 1722*, México (seis números de enero a junio de 1722).

Moreno de los Arcos, Roberto, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723" en *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, México, UNAM, 1985, vol. X, pp. 377-477.

Ortega, José S. J. *Maravillosa reducción y conquista de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo*, Ed. de Juan B. Iguíniz, México, Layac, 1944.

Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias [1681], México, Porrúa/ELD, 1987.

Bibliografía

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, trad. de Solange Alberro, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, trad. del portugués Federico Palomo, Madrid, España, Akal, 1997 (Akal Universitaria: Serie Historia Moderna: 195).

Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Colombia, Centro Editorial Javeriano/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales/Pensar/UIA de México, 2002.

Campagne, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila, 2002 (Colección: Ideas en debate. Serie: Historia Moderna).

Cordero Fernández, Macarena, "Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]*, vol. XXXII, Valparaíso, Chile, 2010, pp. 351-379.

Cuadriello, Jaime, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, 2 vols., México, Munal/Patronato del Museo Nacional de Arte/UNAM-IIE/Conaculta-INBA, 1999, *Nueva España*, 2 tomos.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., 7a. ed. preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992 (Biblioteca Porrúa: 104-108).

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985 (Obras maestras del pensamiento contemporáneo).

García Icazbalceta, Joaquín, *Obras*, 10 vols., Nueva York, Burt Franklin, 1a. reimp., 1968.

Greenleaf, Richard E., "The Inqusition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion" en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, vol. XXII, pp. 138-166.

———, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian" en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, enero de 1978, vol. XXXIV, núm. 3, pp. 315-344.

———, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España: 44).

Lara Cisneros, Gerardo, "La religión de los indios en los Concilios provinciales novohispanos" en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-IIH/BUAP, 2005, pp. 203-222.

———, "Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII" en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-IIH, 2010, pp. 279-302.

———, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección" en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia General 25), pp. 127-156.

———, "¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII", México, UNAM-IIH, 2014.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1970.

Moreno de los Arcos, Roberto, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX" en *Chicomoztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, núm. 2, México, UNAM-CH, marzo de 1989, pp. 7-20 (existe una versión electrónica publicada por la Universidad de Navarra: http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/4862/1/ROBERTO%20MORENO%20DE%20LOS%20ARCOS.pdf).

Mues Orts, Paula Renata, "El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados", tesis de doctorado en Historia del Arte, 2 vols., México, UNAM-FFyL-IIE, 2009.

Ochoa Campos, Moisés, *Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, primer periodista mexicano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1944.

Tavárez, David, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, California, Stanford University Press, Stanford, 2011.

Traslosheros, Jorge, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004.

______, "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630" en *Historia mexicana*, vol. 203, México, Colmex, 2002.

______, "El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII" en *Alegatos*, 2004.

______, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750" en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia General 25): pp. 47-74.

______ y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia General 25).

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.

Viqueira, Juan Pedro, "Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano" en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 81-99.

Zaballa, Ana de, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España" en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010 (Serie Historia General 25), pp. 17-46.

______ y Ronald Escobedo, "El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena" en *Libro Homenaje In memoriam, Carlos Díaz Rentaría*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, pp. 273-283.

______ (coord.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010.

TAN LEJOS Y TAN CERCA

Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial

Adriana Rocher Salas

Universidad Autónoma de Campeche

> Aunque por todo el año es visitada [la virgen de Izamal] principalmente en su festividad a ocho de diciembre ... suele ser el concurso casi innumerable de españoles, mestizos, mulatos, negros e indios.[1]

Una y otra vez, en su *Historia de Yucatán* escrita a mediados del siglo XVII, el cronista franciscano Fray Diego López de Cogolludo hizo hincapié en la forma en que la devoción hacia Cristo, la Virgen o los santos conseguía aglutinar en torno suyo a una sociedad multiétnica y heterogénea. De esta forma, al narrar procesiones, fiestas o milagros, el fraile pasaba revista a los diferentes grupos étnicos, en particular a los dos más representativos, aquellos que, ya sea por su número o por su poder, constituían la base de la sociedad yucateca colonial: indios y españoles.

Sin embargo, tan idílica imagen choca con la que el mismo cronista nos ofrece en otras partes de su obra, al señalar el desinterés de los indios por la doctrina, la misa y, en general, por todas aquellas obligaciones que entrañaba su condición de cristianos. Pero donde el contraste se hace aún más evidente es cuando recuerda la dura resistencia de los mayas yucatecos a la sujeción española que se había prolongado en el tiempo y que seguía manifestándose en diferentes formas, lo que obligaba a sus padres espirituales, a las autoridades y a los vecinos en general, a mantener una vigilia constante por temor a motines, rebeliones y huidas, coyunturas en donde siempre se avizoraba la presencia de la idolatría, la mayor y más tenaz de todas las trasgresiones del mundo indígena.

1. López, *Historia*, 1688, libro Sexto, cap. IV, p. 317.

La pluma de Fray Diego estuvo lejos de ser la única que vertió su tinta para hablar de la precaria aceptación maya de la religión, las reglas y las costumbres de vida de la cristiandad occidental. El afán por continuar con las "prácticas de los tiempos de su gentilidad", en la que la adoración a sus dioses ocupaba un lugar fundamental era, según los españoles, el móvil que estaba detrás de la "infidelidad" indígena. Pero no sólo la cotidiana rebeldía o los motines y huidas se explicaban por "la idolatría", sino también lo extraordinario y lo increíble. Así, si una imagen de la Virgen lloraba, llovía sangre o un demoniaco duende molestaba a un atemorizado vecindario de españoles, eran todos males atribuidos "a los muchos hechiceros, encantadores e idólatras".[2]

La idolatría fue tan incansable como inútilmente perseguida, lo que constituye una muestra evidente de la existencia de un mundo, el yucateco, profundamente dividido, que, sin embargo, también estaba unido por un sinnúmero de vías. Para su mala fortuna, los hispanos dependían casi por completo de los mayas yucatecos para vivir: la economía regional, la obra pública e, incluso, la vida doméstica eran sostenidas por el trabajo y el tributo indígena, por lo que encontramos indios yucatecos en todos los espacios, aun en los más privados, de la vida de los españoles.

Es así como estrecha cercanía y profunda desconfianza constituyeron las paradójicas, por contradictorias, pautas dominantes en la compleja relación entre mayas yucatecos e hispanos. En este sentido, la religiosidad indígena constituyó un campo particularmente sensible, por delatar la pervivencia de un abanico de creencias y prácticas ajenas a las promovidas por el régimen y la Iglesia coloniales. Este trabajo pretende analizar la forma en que la fiesta religiosa reflejó e, incluso, contribuyó a reproducir algunos de los esquemas que hicieron a mayas peninsulares y españoles vivir y convivir tan lejos, pero a la vez, tan cerca.

Los mayas, el cristianismo y la Iglesia

A diferencia del todopoderoso imperio mexica, que en algo más de una centuria sólo había conocido la victoria militar y la expansión territorial, los mayas

2. Sánchez de Aguilar, *Informe*, 1900, pp. 81 y 82. López de Cogolludo reproduce parte de esa información. *Historia*, libro sexto, cap. V, pp. 319-322.

yucatecos sabían lo que era ser conquistado por otros pueblos, conquistas que conservaban en su memoria, pero también en sus linajes gobernantes y en sus principales deidades, de marcada ascendencia "tolteca". Incorporar rasgos de otra cultura a la propia no era algo insólito para los indígenas peninsulares, casi maestros en el arte de absorber lo nuevo sin abandonar lo viejo, por lo que el advenimiento de otro conquistador, más extraño, eso sí, que los antiguos invasores del altiplano, bien pudo pasar como una etapa más de una historia concebida a partir de un tiempo cíclico, donde los hechos y sucesos estaban inevitablemente destinados a repetirse una y otra vez.[3]

Los invasores blancos no sólo resultaron extraños por su apariencia, sus armas y sus caballos, sino por su cultura, que, una vez consumada la conquista, se reveló mucho menos incluyente y flexible que la de los conquistadores de otras épocas. A las elites autóctonas, por mucho que se les reconociese su condición de nobles, no les fue permitido asimilarse ni incorporarse a la nueva elite dominante integrada por el pequeño grupo de conquistadores, pese a algunos casos significativos de nobles indígenas que fueron particularmente cooperativos y que se hispanizaron adoptando la lengua, el vestido y la casa habitación españoles.[4] Pero sería la religión la que enseñaría con mayor nitidez a los mayas yucatecos la imposibilidad de hacer compatibles sus antiguas costumbres y creencias con las de sus nuevos amos.

En un principio, la población autóctona no advirtió el carácter exclusivo de la religión cristiana. Acostumbrada a sumar nuevos miembros a su panteón de dioses, no tuvo gran reparo en incorporar al Dios de los españoles y a su corte celestial entre sus divinidades. Incluso muchos de los especialistas de la religión compaginaron su función de *Ah kin* –sacerdote maya– con la de ayudante de los frailes.[5]

El proceso inquisitorial encabezado por Fray Diego de Landa en 1562 atacó, con una violencia desconocida hasta entonces, el corazón del incipiente sincretismo religioso que se estaba desarrollando entre los pueblos de indios yucatecos. Además, resultó un corte importante en la percepción que ambos actores, mayas y franciscanos, tenían el uno respecto del otro: así, a

3. Sobre la forma en que los mayas yucatecos percibieron e interpretaron la conquista, véase Farriss, *Sociedad*, 1992, pp. 43-53.
4. *Ibidem*, pp. 160-170.
5. Collins, "maestros", p. 245.

los primeros les enseñó el rostro más autoritario y exclusivista de la nueva fe; por su parte, los seráficos padres vieron su mundo feliz, poblado de indígenas conversos y renegados de sus antiguas creencias y dioses, venirse abajo cual castillo de naipes.[6] A los ojos de los frailes, la imagen de los indios sufrió una drástica transformación que devino en una permanente duda respecto a la sinceridad de su conversión y de su fe cristianas; en su imaginario, la mentira pasó a convertirse en un atributo inherente a la personalidad del indígena yucateco, pues en palabras de Fray Diego de Landa, aunque por fuera se mostraran devotos cristianos, por dentro, "en el corazón [seguían] teniendo los ídolos e idolatrías".[7]

La decepción de los frailes es comprensible si se considera que ellos creían que era posible hacer tabla rasa del pasado y, mediante la gracia y la fe, operar una conversión total en los individuos, que permitiría a los indios abandonar antiguas conductas y creencias; en otras palabras, esto significaba dejar de ser quienes eran para convertirse en hombres nuevos, la gran panacea e ilusión del cristianismo simbolizada en su principal rito de iniciación, el sacramento del bautismo, donde el nuevo catecúmeno es tocado con agua natural, previamente bendecida, significando su purificación, regeneración e inmersión en una vida nueva.

La "falta de verdad" y el débil abrazo de los indios a la fe, la Iglesia y las costumbres propias de la cristiandad latina se convirtieron en verdades casi universales entre los españoles, fueran éstos, laicos o eclesiásticos. En 1659, Fray Diego López de Cogolludo señalaba lo "indevotos del culto divino, poco amigos de acudir a la misa y a la doctrina" que eran los indios y su poca "verdad".[8] En 1697, el teniente de capitán general Alonso García de Paredes, no dudó en meter en el mismo saco a los indios de pueblo y a los insumisos montaraces, habitantes de la Montaña, esa región montuosa refugio de indígenas huidos y de aquellos que no habían podido ser sometidos por el

6. Al respecto, véase Clendinnen, *Ambivalent*, 1986, pp. 112-126 y 190, 191. Y de la misma autora, "Disciplining", 1982, pp. 45, 46.
7. Información hecha a pedimento del provincial Fray Diego de Landa ante el doctor Quijada, enero de 1563, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Escribanía de Cámara 1009B, reproducido en Scholes y Adams, *Don Diego*, 1938, p. 294.
8. López, *Historia*, libro cuarto, cap. VII y libro sexto, cap. IV, pp. 194 y 317. López de Cogolludo también señalaba la presión que los doctrineros debían ejercer sobre los indios para hacerlos cumplir con sus obligaciones cristianas. *Ibídem*, p. 194.

régimen colonial: "[los indios montaraces] todos sus sentidos los aplican a los ídolos y éstos los apartan del conocimiento de los beneficios de Dios y que en los pueblos domésticos cada día se hayan idolatrías y como hijos de la mentira nunca profesan cosa de verdad por la doctrina que les administra el demonio". Para García de Paredes, al igual que para muchos otros, el problema radicaba en la "aversión natural que [los indios] tienen a la ley cristiana".[9]

Los dichos de García de Paredes, proferidos en un contexto de guerra como preludio y justificación de una entrada militar, comparten un núcleo básico con los del obispo Juan Gómez de Parada (1715-1728), conocido por su afán por disminuir las cargas laborales y tributarias que pesaban sobre los mayas yucatecos, quien en una instrucción dirigida a los curas doctrineros de su diócesis les advirtió del especial esfuerzo que debían poner en la doctrina y la administración sacramental de su feligresía, puesto que los indios peninsulares eran "los más bárbaros que hayamos conocido y en quienes menos señales hayamos visto de cristianos y reconocido más y mayores impedimentos para poderlo ser".[10] Gómez de Parada tampoco dejó de señalar "la falta de verdad" por parte de los indios yucatecos, incluso cuando hubiera de por medio un juramento dicho en nombre de Dios.[11]

Así, ya fuera por una "natural aversión" por la negligencia de los curas[12] o por los abusos de los españoles,[13] lo cierto es desde la aurora hasta el ocaso del periodo colonial, tanto detractores como defensores de los mayas

9. Junta de guerra sobre la mejor manera de reducir a los itzáes. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697. AGI, México 151 A Bis., reproducido en Solís y Peniche, *Idolatría*, 1996, pp. 177 y 178.
10. Instrucciones para los curas que administran a los indios contenidas en las Constituciones Diocesanas, Mérida, 1722. Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (en adelante CAIHY), libro 3, título 2, sección 5, reproducido en *Ibidem*: 225.
11. Constituciones Sinodales del Obispado de Yucatán, libro primero, título décimo y libro tercero, título primero, CAIHY, reproducido en Solís, Constituciones, pp. 85 y 97.
12. Según el obispo Francisco de Matos, los curas "por no incomodarse mucho y por no exasperar a los indios de modo que se muden a otra feligresía, los han apremiado poco y mis antecesores, atentos al alivio temporal y a librarles de algunas molestas contribuciones, no aplicaron todo el cuidado de que es digna una materia que es el alma y la denominación del ministerio de un párroco". Informe de la visita pastoral del obispo de Yucatán, Francisco de Matos, 28 de julio de 1737. AGI, México, 3168.
13. En su mismo informe, el obispo Matos consideraba que si en casi 200 años, los indios de Yucatán no se habían "llegado a definir" y permanecían en sus vicios, era debido a los agravios y la servidumbre que sufrían. *Idem*. Idea similar manifestaba Fray Manuel Joseph de los Reyes, cura de Maní en 1782, quien culpaba a los españoles de la maldad y la barbarie de los indios, por no tratarlos "como a hijos de Dios que somos todos". Descripción del presente estado del curato de Maní con sus estancias, sitios y ranchos, 16 de enero de 1782. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (en adelante AHAY), Visitas Pastorales.

yucatecos se mantuvieron firmes en la creencia de que "la religión cristiana entre los indios no ha tenido aquí aquellas medras a que han conspirado siempre los buenos deseos",[14] como lo ponía de manifiesto su escaso gusto por asistir a misa y a la doctrina, a las que en buena medida iban azuzados por el temor al castigo, por lo que no era de extrañar que en ellos florecieran antiguas y nuevas supersticiones,[15] por no hablar de quienes eran reacios a abandonar ídolos e idolatrías.[16]

Imagen tan negativa de la cristiandad de los indios no fue, por supuesto, estática ni monocromática, antes bien, intereses y contextos diversos introdujeron matices con testimonios sobre la devoción indígena por los sacramentos, Cristo, la Virgen, los santos o los mismos frailes.[17] Tales percepciones, pese a colocarse en los extremos de la balanza, no dejan de tener su dosis de veracidad pues, como decía el obispo Matos Coronado en 1737, tanto "el que quisiera poner a los indios en la clase inferior de los racionales hasta dejarlos en solos los hábitos de las virtudes infusas en el bautismo", como "el que les quisiere hacer el panegírico de hábiles, piadosos, humildes, obedientes y mansos" saldrían airosos en su empeño, pues entre ellos había quienes poseían tales virtudes y defectos con lo que, al final, todo quedaba sujeto al cristal con que se les mirara.[18]

Sin embargo, en orden a entender la relación de los mayas yucatecos con la religión cristiana y la Iglesia católica, hay que colocarse por encima de las visiones maniqueas que navegan entre el fracaso o el éxito de la evangelización, donde a los indios peninsulares o se les adjudica una adopción externa

14. Descripción del presente estado del curato de Maní con sus estancias, sitios y ranchos, 16 de enero de 1782. AHAY, Visitas Pastorales.
15. En 1813, el cura secular de Yaxcabá, Bartolomé del Granado Baeza, si bien descartaba la persistencia de la idolatría entre los nativos de Yucatán, no dejó de apuntar las supersticiones que, por lo menos en su partido, él había creído arrancar a base de "los ejemplares castigos de azotes y penitencias que ejecuté en los delincuentes". Informe del Cura de Yaxcabá, 1813. Versión electrónica de Erik Boot, p. 3.
16. En 1791, los franciscanos Fray Manuel Antonio de Armas y Fray José Perdomo, con el apoyo del obispo Fray Luis de Piña y Mazo, siguieron averiguaciones por idolatría en sus respectivos curatos de Oxcutzcab y Teabo, que devinieron en el apresamiento de varios presuntos idólatras y la destrucción de la imagen de piedra de Cayut, *el Dios de los montes*. Rocher, *La disputa*, pp. 397-400.
17. Es el caso del citado informe del cura de Yaxcabá, donde menciona que muchos de los indios eran "caritativos, generosos y compasivos, devotos de Cristo crucificado y de María Santísima, cuyo rosario rezan, y de otros santos; frecuentan los sacramentos muchos, más las hembras que he podido contar a centenares y pasan una vida inculpable". Informe del Cura de Yaxcabá, p. 3.
18. Informe de la visita pastoral del obispo de Yucatán, Francisco de Matos, 28 de julio de 1737. AGI, México, 3168.

y sólo aparente del cristianismo como una mera forma de supervivencia que servía para encubrir su fidelidad a sus antiguas creencias y deidades o, todo lo contrario, se les muestra pidiendo los sacramentos, renunciando a sus dioses y participando devotamente de las creencias, costumbres y rituales cristianos. En su lugar habría que considerar que, si bien debieron de existir ambas formas extremas de vivir y convivir con la nueva religión, lo más probable es que, en términos generales, estemos frente a un encuentro o, mejor dicho, desencuentro de significados.

El primer desencuentro habría sido con la ya citada naturaleza exclusiva y excluyente del cristianismo, difícilmente comprensible y, más aún, asimilable para los indios yucatecos. De la mano de ésta debió de estar el papel que tuvo el bautismo a la hora de establecer la obligación de exclusividad del converso con la religión cristiana, en particular en los primeros años del proceso evangelizador, cuando la preparación para tan significativo y comprometedor ritual de iniciación se reducía a una breve charla, que en muchos casos hubo de ser dictada mediante intérprete, ante el desconocimiento de la lengua autóctona por parte de los frailes. Una vez recibidas las aguas bautismales, la práctica de cualquier ritual vinculado a una deidad o entidad que no fuera el dios cristiano y su corte de intermediarios salvíficos, sería considerada apostasía; sin importar cuán nuevos o "niños" se fuera en la fe, el castigo sería de adultos.[19]

Si los juicios de Maní, por su radicalidad, permitieron aclarar que el Dios cristiano no admitía colegas ni competidores, no sucedió lo mismo con la naturaleza del pecado y de la salvación, que nunca llegó a ser cabalmente comprendida por la población nativa. El pecado era un concepto totalmente ajeno a la mentalidad autóctona, toda vez que se consideraba que los errores de las personas eran ocasionados por la intervención de entidades del mundo espiritual y no por acciones y decisiones producto del libre albedrío del humano pecador.[20] Igual de extraña resultaba la idea de la salvación como algo personal, consecuencia de los actos de los individuos. Los mayas peninsulares entendían la supervivencia, en éste y en el otro mundo, como una empresa colectiva, por lo que una relación personal con Dios, sus mediadores

19. Chuchiak, *Indian*, 2000, pp. 62-68.
20. *Ibidem*: 452.

y toda su corte celestial, era impensable. Para ellos, el destino del alma después de la muerte terrena dependía de las exequias de los vivos y no de los méritos o faltas de los difuntos.[21]

Tal concepción del pecado, la culpa y la salvación permite entender el poco interés que el sacramento de la confesión y la penitencia despertaba entre la feligresía indígena, para gran desesperación de sus ministros doctrineros, que debían recurrir a la coerción para obligarlos a cumplir con el precepto de la confesión anual;[22] incluso, la petición de la administración de los sacramentos a los moribundos era con frecuencia motivada por el temor de que el cura castigase a los familiares del enfermo por su omisión.[23]

Éstos y otros desencuentros de significados tuvieron varias razones de ser: por un lado, las diferencias básicas que de suyo contenían ambas visiones del mundo; también habría que considerar aquellos elementos en apariencia similares, pero cuyos contenidos eran distintos, los que a la larga significaron más un obstáculo que una ayuda para la comprensión de la nueva religión; ése fue el caso del culto a los santos. Las iniciales asociaciones entre algunos santos y antiguas deidades llevaron a un sincretismo en su veneración que, cuando finalmente fue descubierta por los doctrineros, era ya demasiado tarde; así, la relación que los indígenas yucatecos mantuvieron con los santos católicos fue más cercana a su antigua tradición religiosa de lo que la Iglesia hubiera deseado.[24]

La fuerza que mantuvo la lengua maya yucateca tampoco abonó a una mayor interiorización de los conceptos cristianos. Los frailes que iniciaron el proceso evangelizador y que sentaron las bases de la expansión del cristianismo en la América hispana abogaron por la preservación de las lenguas nativas, por lo que pusieron gran esfuerzo en incorporarlas al bagaje intelectual y práctico de aquellos que ejercerían la cura de almas entre los indios, al considerar que su aprendizaje facilitaría el acceso a los sistemas culturales que daban sentido al mundo indígena. El régimen y la Iglesia coloniales avalaron

21. Farriss, *Sociedad*, p. 503.
22. *Idem*. Igualmente véase López, *Historia*, p. 194.
23. Descripción del presente estado del curato de Maní con sus estancias, sitios y ranchos, 16 de enero de 1782. AHAY, Visitas Pastorales.
24. Chuchiak, *Indian*, pp. 458-461. Solís, *Entre*, 2005, pp. 85, 86 y 91.

esta práctica en grado tal que la ordenación a título de lengua se constituyó en el mecanismo más socorrido de acceso al sacerdocio.

La intuición de esos primeros frailes no estaba errada pues, en efecto, la lengua expresa una cultura; lo que tuvieron menos claro es que también la moldea, lo que significa que su pervivencia igualmente ayuda a preservar los esquemas culturales que la configuraron. La Iglesia yucateca tardó más de dos siglos en descubrir esa liga y, cuando lo hizo, fue de la mano del reformismo borbónico y su proyecto de integración de los indios a la sociedad colonial. Sin embargo, entre el diagnóstico y la solución había una gran distancia, máxime cuando el maya yucateco no era sólo el idioma de los indios peninsulares y de buena parte de las castas, sino que era también la lengua materna de todos los nacidos en Yucatán. La observación del obispo Fray Juan Izquierdo (1587-1602) sobre los clérigos oriundos de Yucatán, respecto a "que mamaron de la leche la lengua de los indios", constituye una metáfora por demás exacta respecto a cómo los pequeños criollos eran amantados y criados por mujeres indígenas que, además de las proteínas contenidas en su leche, igualmente les transmitían su idioma y, por qué no pensarlo, parte de sus costumbres y creencias.[25]

De esta manera, si en 1613 el presbítero Pedro Sánchez de Aguilar se ufanaba en señalar los "muchísimos" franciscanos y "multitud" de clérigos que hablaban y predicaban en la lengua de los indios,[26] en 1784 el obispo Fray Luis de Piña y Mazo (1779-1795) no dejaba de lamentarse de que los indios peninsulares y muchas de las castas sólo hablaran su idioma, pues con él "se conservan sus costumbres", omisión que adjudicó a los primeros colonos españoles por no imponer su lengua, toda vez que "una nación vencedora establece entre los vencidos las introducciones de su lengua como principio y regla fundamental para que se adopten todas las máximas del conquistador".[27]

Pero difícilmente el idioma y las costumbres de los conquistadores hubieran podido establecer su imperio entre la población nativa, a causa de la

25. Carta del obispo de Yucatán, Fray Juan Izquierdo, a Su Majestad sobre la necesidad de que los frailes dejen media docena de guardianías para que se den a clérigos. Mérida de Yucatán, abril 10 de 1601. AGI, México 369. Reproducido en Documentos para la Historia de Yucatán, t. 1 (en adelante DHYI), p. 130.
26. Sánchez de Aguilar, *Informe*, pp. 35 y 57.
27. El obispo de Yucatán Fray Luis de Piña y Mazo al intendente Lucas de Gálvez. Mérida, julio de 1784. AHAY, Asuntos Pendientes 4.

separación entre los poblados de españoles y los de indios que el esquema de las dos repúblicas impuso. Producto del paternal autoritarismo de los mendicantes, los pueblos de indios, en su aislamiento, permitieron la pervivencia, la creación y la recreación de formas de ser, pensar y actuar que significaban la construcción de un universo propio, típicamente maya yucateco, caracterizado por la vitalidad de una herencia cultural tamizadora de toda influencia, endógena o exógena, que se acercara a las fronteras de su espacio vital. Si bien el esquema segregacionista fue perdiendo el apoyo de la Corona[28] y que la propia dinámica social contribuyó a su paulatina erosión, habría que esperar al siglo XVIII para contemplar el derrumbe de la separación entre las dos repúblicas.[29] Sin embargo, los flujos migratorios que aumentaron la población no india en pueblos de indios en poco modificaron el estado de cosas, habida cuenta los escasos vínculos existentes entre los colonos y el vecindario nativo.[30]

Si los nativos no podían ver la liga entre sus actos terrenos y la vida en el más allá; si la hispanización no era una opción de integración, antes bien lo fue de exclusión; y si los principales intermediarios ante el dios cristiano podían ser asimilados a sus antiguas deidades, ¿cómo creer que los mayas yucatecos adoptarían la sumisa resignación del que espera el consuelo de la vida eterna?, ¿cómo pretender que interiorizarían la fe, la policía y "orden de vivir" españoles, si éstos eran parte de un mundo que siempre se les presentó como ajeno, ya por el esquema de las dos repúblicas, ya por el rígido sistema de castas imperante?, ¿cómo, en fin, esperar la ruptura con sus ancestrales tradiciones religiosas, si lo único comprensible de la nueva religión era aquello que les remitía a la vieja?

28. Sánchez de Aguilar cita una carta del rey de España dirigida a la audiencia de México, de la que no refiere fecha, en la que se aconsejaba mezclar de morada a los indios con los vecinos españoles, para que aquéllos "viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica ... y también para que tomasen nuestra policía y orden de vivir". *Informe*, p. 58. Más adelante el propio Sánchez de Aguilar recomienda que los gobernadores indios fuesen "indios ladinos en la lengua española, ancianos y buenos cristianos, criados y nacidos entre los españoles, por lo que saben de la política de ellos...", *ibídem*: 116.

29. En 1700, los no indios constituían alrededor de 2% de la población de los pueblos de indios con administración franciscana, que concentraban a cerca de 65% de la población maya yucateca. García, *Población*, 1978, pp. 126-140. Solano, *Estudios Antropológicas*, 1975, pp. 24-27. Para finales del siglo XVIII se calcula que el porcentaje se había incrementado a 31.2% en las cabeceras y 14.8% en los pueblos de visita. Cook y Borah, Cit. Pos. Farriss, *Sociedad*, 1992, p. 173.

30. *Ibídem*, pp. 173-176.

Decepcionados por la imposibilidad de introducir a los indios peninsulares en el molde que les habían preparado, los españoles en general, y los ministros doctrineros, en particular, se conformaron con una fe y policía indígena donde la forma tenía la virtud de esconder el fondo y la memorización hacía lo propio con la ausencia de comprensión. El esquema funcionó mientras los agravios por parte de los españoles o "la infidelidad" de los indios no rompiesen su delicado equilibrio. Pero tal resignación no trajo la tranquilidad o una menor desconfianza mutua, ni siquiera en tiempos cuando el regocijo y la devoción parecían imponer su ley.

La fiesta religiosa: regocijo que no une

En 1605, los indios de un pueblo de la provincia de Bacalar, en la Pascua de Resurrección, con toda "desvergüenza" tomaron a sus ídolos y los pasearon en procesión pública contando con la abierta complicidad del cacique y gobernador.[31] En 1610, los indios del pueblo de Tekax se rebelaron contra su cacique, don Pedro Xiú, aprovechando "los días de regocijo que llamamos carnestolendas".[32] En 1670, el capitán Juan González de Ulloa, a cargo de una de las tantas campañas de reducción de indios montaraces, desde el pueblo de Hontún, en plena frontera con la indómita región de la Montaña, informaba al gobernador que ahí pasaría los días de carnaval, "que es tiempo bien peligroso entre estos".[33]

Los ejemplos anteriores ponen de manifiesto cómo el tiempo de excepción que establecen los días de fiesta lo son en cuanto al ejercicio de prácticas distintas a las que se realizan cotidianamente que, sin embargo, se efectúan dentro de los límites establecidos por los esquemas que estructuran las relaciones entre los diferentes grupos sociales. Esto nos permite comprender cómo en el Yucatán colonial, en la fiesta no dejaron de representarse y reproducirse las pautas dominantes en la relación entre mayas yucatecos y españoles. Así,

31. Capítulos de carta del obispo de Yucatán Diego Vázquez de Mercado al rey sobre las idolatrías y la necesidad de reducir a los indios. Valladolid, 12 de diciembre de 1605. AGI, México, 359, reproducido en Solís y Peniche, *Idolatría*, p. 38.

32. Sánchez de Aguilar, *Informe*, p. 94.

33. Carta de Juan González de Ulloa al gobernador sobre sus entrevistas con caciques de la Montaña. Hontún, febrero 13 de 1670. AGI, México, 307, reproducido en Solís y Peniche, *Idolatría*, p. 114.

en los diferentes rostros que adoptó el tiempo festivo son reconocibles los rasgos propios del contexto que lo enmarcó y de aquellos que lo protagonizaron: era el momento de romper con la monotonía y, en muchos casos, amargura de la vida cotidiana; la ocasión para mostrar la riqueza, el poderío o la piedad; también podía proveer de un periodo de unión, que bien podría devenir en su opuesto, la ruptura, al dar la pauta para el motín, el tumulto o la franca rebelión, armada o simbólica. Era, pues, un tiempo de alerta para unos, de oportunidad para otros y, por supuesto, de descanso y algarabía para muchos. Y lo mismo daba que la celebración fuera parte del calendario festivo religioso, pagano o civil, o que sirviese para conmemorar algún glorioso aniversario, batalla, nacimiento o muerte, o para regocijarse por la estadía de un visitante distinguido, como la efectuada en 1588 por Fray Alonso Ponce, comisario general de la Nueva España de la Orden de los Frailes Menores.

Ponce recorrió buena parte de los pueblos de indios yucatecos, la mayoría de ellos con la administración espiritual de sus hermanos seráficos.[34] Para festejar a tan ilustre personaje, los mayas yucatecos hicieron repicar las campanas de sus iglesias, construyeron ramadas, lo halagaron con presentes, preferentemente flores, frutas y animales de la tierra, escenificaron batallas, se disfrazaron de moros, se engalanaron con sus vestidos de fiesta y de pascua y llenaron el ambiente con música de trompetas, flautas y teponaztles y, principalmente, con bailes. Los hubo de todos tipos: de jóvenes y de adultos; con máscaras y sonajas; de negrillos simulando demonios que caían a la invocación del nombre de Cristo; al uso de Castilla y al modo de la tierra.

El relator de la visita, Fray Antonio de Ciudad Real, no dejó de señalar la devoción de los nativos peninsulares hacia los miembros de la orden seráfica, al punto que en Maxcanú, visita del convento de Calkiní, las autoridades locales les pidieron que, en caso de no poderles enviar un fraile que viviese entre ellos para impartirles la doctrina y los sacramentos, "a lo menos les diese un hábito viejo que guardasen o un alpargate o sombrero, que ellos le guardarían".[35] Y ese gran cuadro de amor por los franciscanos incluía a los

34. Lo referente a la visita de Fray Alonso Ponce se ha tomado de Ciudad Real, *Tratado*, 1993, pp. 321-370.

35. *Ibídem*: 350. Anécdotas similares mas no idénticas señala Mendieta; en su narración sólo hace referencia a la devoción indígena por el hábito o el cordón franciscano, elementos materiales que caracterizan, no sólo la vestimenta sino, de forma más general, la espiritualidad seráfica y el culto a su patriarca, San Francisco. Mendieta, *Historia*, 1973, t. I, pp. 197-199.

indios de Maní "muy devotos de nuestro estado, muy obedientes y domésticos a nuestros frailes". Las cualidades de estos indios no paraban ahí, puesto que "en policía y viveza parece que hacen ventaja a los demás".[36]

Atrás, muy atrás, por lo menos para la pluma de Ciudad Real, habían quedado los fatídicos sucesos de 1562, focalizados justamente en el territorio de la guardianía de Maní. Y no es que los ignorase; antes de convertirse en secretario de la visita de Fray Alonso Ponce, Fray Antonio había vivido varios años en Yucatán, lo que explica su minuciosa y erudita descripción de la geografía y la gente yucateca; más aún, en su pequeño apunte dedicado a Fray Diego de Landa menciona cómo éste "descubrió y sacó muchos ídolos entre los indios bautizados y castigó los que los tenían, que fueron muchos entre principales y no principales".[37]

La crónica de Fray Antonio de Ciudad Real difiere de otras escritas por mendicantes en su objetivo principal pues, sin obviar los méritos de su orden en la evangelización de los nativos americanos, se centra en el unánime reconocimiento a la autoridad de Fray Alonso Ponce que las provincias novohispanas le tributaron, en contraste con el cuestionamiento de la misma por parte del provincial de la provincia del Santo Evangelio, la Audiencia de México y el virrey marqués de Villamanrique. Es por eso que en la imagen que dibuja sólo hubo lugar para el concierto y la devoción colectiva; es una cristiandad sin fisuras, donde idólatras y supersticiosos sólo tienen cabida en forma de recuerdo de un pasado ya superado. Sin embargo, aun en esta pintura perfecta es posible visualizar las huellas de un paisaje menos homogéneo y equilibrado que el trazado por su autor.

En la descripción de los festejos incluidos en la visita tienen gran presencia las danzas "a su modo" o al "uso de la tierra", que tanto preocuparon y preocuparían a las autoridades civiles y eclesiásticas yucatecas por la forma en que podrían servir de recuerdo a viejas creencias y prácticas.[38] En realidad, el baile no era, por sí mismo, algo cuestionable; el problema podría venir de los cantos que solían acompañarle, si es que éstos se decían en la lengua

36. *Ibídem*, p. 367.

37. *Ibídem*, p. 342.

38. Sobre la fiesta como reflejo de la pervivencia de la religiosidad prehispánica y la suspicacia que sus principales manifestaciones –la música, la danza y el canto– despertó entre las autoridades hispanas, véase Solís, "Ritual", 2010, pp. 364-367.

autóctona. Desde los tiempos de la primera evangelización se prohibió el cantar de "antiguallas", pues sus contenidos eran difícilmente comprensibles y, por tanto, controlables por los frailes. Más adelante, el primer obispo de Yucatán, Fray Francisco de Toral (1562-1571), advertía sobre no permitir que se cantasen cantos antiguos como acompañamiento de las danzas, "porque cualquier cosa de estas renueva lo antiguo y sabe a idolatría"; en su lugar, los indios de Yucatán debían cantar y bailar la doctrina cristiana y "otras cosas santas y devotas.[39] Medio siglo después, en 1613, el padre Pedro Sánchez de Aguilar volvía sobre el punto con similar sugerencia de "darles cosas a lo divino que canten", si bien el presbítero realizó un personal *mea culpa* al reconocer que el tamaño de sus esfuerzos no había estado a la altura de la grandeza del desafío.[40] Que los afanes del obispo Toral, de Sánchez de Aguilar y de otros eclesiásticos fueron vanos, lo testimonian las constituciones sinodales del obispo Juan Gómez de Parada, suscritas en 1722, donde el prelado observaba tener conocimiento de que los indios practicaban en las noches "este género de bailes y cantares antiguos que no entienden aun los más inteligentes de su lengua", los que se integraban a ceremonias en apariencia inofensivas pero susceptibles de fomentar errores "en gente tan ruda", por lo que instruía a los curas y demás ministros religiosos a que los desterraran y en su lugar les inculcasen el gusto por "otros bailes, cantos y recreaciones indiferentes y cristianas".[41]

Tales reservas respecto al canto en lengua autóctona bien podrían explicar su discreta presencia en la narración de Ciudad Real, pues si en todos y cada uno de los pueblos que visitó Fray Alonso Ponce fue recibido con música y danza, sólo en dos de ellos el cronista refiere la existencia de cantos o la presencia de cantores, y en uno sólo mencionó la ejecución del canto que imitaba a pájaros nocturnos de la Tierra, tradición de gran raigambre

39. Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de Su Majestad para los padres, curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias, s/f. AGI, México 369, reproducido en Documentos para la Historia de Yucatán, t. 2 (en adelante DHY2), p. 33.

40. Sánchez de Aguilar, *Tratado*, p. 98. Sus ideas al respecto, con la solución de dar a los indios cosas santas para que canten y bailen en sus fiestas incluida, fueron retomadas por la crónica de López de Cogolludo. López, *Historia*, libro cuarto, cap. V, pp. 186, 187.

41. Solís, *Constituciones*, pp. 53-54.

no sólo entre los indígenas yucatecos, sino en los de otras partes de la Nueva España.[42]

Si la falta del canto como compañero de la música y la danza anuncia la existencia del recelo y la desconfianza, la casi exclusiva presencia de indios en los pueblos del interior yucateco, suscribe la vigencia de la separación de las dos repúblicas, lo que en primera instancia podría considerarse como un éxito más de los franciscanos en Yucatán, a diferencia del fracaso de sus hermanos de la provincia del Santo Evangelio en preservar el esquema segregacionista. En efecto, pocos años después de la visita de Ponce a Yucatán –en 1595 para ser más exactos–, Fray Jerónimo de Mendieta comenzaba la redacción de su *Historia Eclesiástica Indiana*, en la que recogía tanto el orgullo por la obra seráfica como la amargura por su derrumbe a causa de los errores de los españoles, entre los que se contaba el no haber hecho "pueblos formados de españoles por sí, sin revolverse con los indios", pues aquéllos, a causa de su ambición y mal ejemplo, habían debilitado la devoción y la decencia de vida entre los nativos.[43]

No era, pues, la vecindad lo que habría de integrar a españoles e indios como miembros de una misma comunidad, sino su condición de cristianos súbditos de ambas majestades, Dios y el rey. Y en ese proceso, las devociones y las prácticas que su celebración conllevaba ocupaban un lugar fundamental a la hora de hacer a unos y otros parte de esa comunidad imaginada que era la nación cristiana española. Sin embargo, la segregación racial, no sólo imprimió su huella en la organización espacial de los poblados coloniales, fueran éstos urbanos o rurales, sino también lo hizo en las formas de veneración y festejo.

Los habitantes del Yucatán colonial, como toda sociedad de antiguo régimen, participaban de una visión de la sociedad fundamentalmente corporativa, que impregnaba incluso al culto del Dios trino y uno y a su corte de intermediarios. De ahí que en la relación con lo sagrado ocupasen gran importancia organizaciones como las cofradías, que a la par del culto

42. Cantos y cantores se mencionan para los pueblos de Kantunil y Xanabá. El canto imitación de los pájaros nocturnos ocurrió en Homún. Ciudad Real, *Tratado*, pp. 330, 331 y 369. A esta tradición hizo también referencia Sánchez de Aguilar, quien cita que el pájaro en cuestión era conocido en Yucatán como Cachic –Chi Ká– y en mexicano como Çençontlaloli –Cenzontle–. *Tratado*, p. 98.

43. Mendieta, *Historia*, t. II, pp. 87-97.

cumplían funciones asistenciales y fortalecían identidades gremiales, sociales y, por supuesto, raciales. Por eso, españoles, indios y negros tenían sus propias cofradías, que en muchas ocasiones compartían la misma devoción. Por ejemplo, si en la capilla de San Luis, anexa a la iglesia del Convento capitular franciscano, tenían los hermanos de la Tercera Orden la esclavitud del Santísimo Sacramento, en la iglesia de indios de San Cristóbal, al otro costado del mismo convento capitular, había tres cofradías, una de ellas "del Santísimo Sacramento a imitación de la esclavitud que tienen fundada los españoles".[44]

La cofradía gozó de gran arraigo entre los indios yucatecos, pero en ellos el carácter corporativo de la institución fue mucho más marcado que en el caso de las cofradías españolas, pues en la veneración de sus santos patronos, los nativos se jugaban, no su salvación personal, sino el beneficio común: la supervivencia era una empresa colectiva que tenía su punto nodal en el mantenimiento y el festejo a sus santos.[45] En las fiestas patronales se buscaba alimentar, honrar y entretener a sus sagrados patronos, esperando recibir a cambio su poderosa protección garante de buenas cosechas y, en general, de tiempos propicios. Pero la fiesta era también el momento de encuentro comunitario en todos sus niveles: en el vertical, significado por la comunión del santo con su pueblo y de principales y macehuales; y en el horizontal, que se daba entre macehuales.[46]

Los españoles, aun los que comenzaron a habitar en los pueblos de indios, no participaron de tal empresa ni de tal comunión. Ellos mantenían sus propias devociones y formas de veneración, característica que incluía incluso cultos tan "universales" como el tributado a la Virgen de Izamal. Los cronistas franciscanos se esforzaron en señalar la heterogeneidad de la población devota de la imagen mariana en su advocación de la Inmaculada Concepción;[47] tal vez fuera así o, como en su momento la definió Fray Antonio de Ciudad Real, haya sido una devoción de los españoles y "aun de

44. López, *Historia*, libro cuarto, cap. XIII, pp. 212, 213.
45. Un buen estado de la cuestión sobre las cofradías indígenas yucatecas, sus diferencias con respecto a las españolas y su papel como mecanismo corporativo para la supervivencia colectiva, puede verse en Solís, *Entre*, pp. 207-213 y 280-289.
46. Farris, *Sociedad*, cap. II.
47. Una buena síntesis de las narraciones de Lizana y López de Cogolludo, principales fuentes para el estudio del culto izamaleño, se encuentra en Negroe y Fernández, *Izamal*, 1996, caps. 1 y 2.

los indios", pero la impresión que otras fuentes nos dejan es la de un culto que no logró amalgamar, así fuera en el momento de la fiesta, los diferentes colores en uno solo.[48]

Para encontrar esa comunión tal vez habría que cambiar de escenario y mudarnos de los pueblos de indios a los poblados de españoles. Ahí encontraríamos a los santos patronos citadinos y a los de los pueblos comarcanos compartiendo territorio en una misma procesión, como ocurrió en San Francisco de Campeche en 1780, durante la fiesta de *Corpus*. De la iglesia parroquial salió el Santísimo en su custodia y bajo palio, acompañado de las imágenes de los santos patronos de las iglesias del puerto y de los pueblos circundantes. Estaban sus patronos y estaban los indios, que iban delante de la procesión.[49]

La imagen parece elocuente: están todos los que son y son todos los que están. Sin embargo, ¿puede hablarse de comunión?, o bien, ¿lo que tenemos es la prosaica y menos espiritual relación jerárquica entre cabecera y visitas? Me inclino por lo segundo. La costumbre de que las visitas estuvieran representadas en las fiestas patronales de sus cabeceras mediante la presencia de sus santos patronos, se instauró desde los primeros tiempos de la etapa virreinal; en los pueblos de indios los visitantes participaban no sólo de la procesión, sino también de los banquetes y convites, pero lo hacían en calidad de embajadores de sus propios pueblos y no como parte de la comunidad que festejaba a su santo. De esta manera, la fiesta servía también para marcar distancias y delimitar los pueblos, "traduciendo la realidad geográfica de un territorio común en la realidad social de la comunidad".[50] Así, aun cuando en la fiesta de *Corpus* de 1780 españoles e indios se hubieran sentado a compartir el pan y el vino, seguiríamos sin hablar de comunión.

Reflexiones finales

La aspiración del proceso evangelizador de introducir al indígena en la fe y en el orden de vida cristiano occidental sólo se cumplió a medias, pues si bien

48. Farris, *Sociedad*, pp. 472, 473 y 507.
49. Ruz, "esclavos", pp. 169-171.
50. Farris, *Sociedad*, p. 506.

los nativos fueron bautizados, memorizaron los principales dogmas y oraciones cristianas, construyeron iglesias, organizaron cofradías y festejaron a los santos católicos, no se pudo evitar que los mayas yucatecos siguieran siendo eso, mayas yucatecos. Con esto se establecieron dos universos paralelos, con límites más o menos bien definidos, aunque con la flexibilidad suficiente para propiciar préstamos e intercambios materiales y simbólicos.

La fiesta hizo poco para acercar esos universos. Los pueblos de indios consideraron su principal festividad, la de sus santos patronos, algo particular y cerrado a la comunidad, donde los extraños, incluidos los vecinos de otras castas que compartían su territorio mas no su espacio vital, sólo tenían cabida en calidad de visitas. Los españoles, por su parte, vieron con el rabillo del ojo esos días donde las comilonas, el alcohol, las corridas de toros y los bailes podían constituirse en una mezcla explosiva que reventase el ya de por sí precario equilibrio que hacía posible la continuidad del régimen colonial.

Frente a ese panorama, la fiesta de *Corpus* de San Francisco de Campeche de 1780 constituye una inmejorable metáfora de la sociedad yucateca colonial: en devota procesión marcharon juntos indios y españoles, tan cerca como para compartir el mismo aire y tan lejos como para no confundirse; al fin y al cabo, para ambos protagonistas, en la procesión como en la sociedad había un orden inmutable, impuesto desde afuera por aquellas mismas entidades espirituales que en los días de fiesta esperaban recibir su porción de honra, tributo y, por qué no decirlo, diversión.

Fuentes

Archivos

AGI Archivo General de Indias.
Informe de la visita pastoral del obispo de Yucatán, Francisco de Matos, 28 de julio de 1737. México, 3168.

AHAY Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán.
Descripción del presente estado del curato de Maní con sus estancias, sitios y ranchos, 16 de enero de 1782. Visitas Pastorales.
El obispo de Yucatán Fray Luis de Piña y Mazo al intendente Lucas de Gálvez. Mérida, julio de 1784. Asuntos Pendientes 4.

Impresos

Junta de guerra sobre la mejor manera de reducir a los itzáes. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697. AGI, México 151 A Bis., Solís y Peniche, pp. 177 y 178.

Capítulos de carta del obispo de Yucatán Diego Vázquez de Mercado al rey sobre las idolatrías y la necesidad de reducir a los indios. Valladolid, 12 de diciembre de 1605. México, 359, Solís y Peniche, p. 38.

Carta de Juan González de Ulloa al gobernador sobre sus entrevistas con caciques de la Montaña. Hontún, febrero 13 de 1670. México, 307, Solís y Peniche, p. 114.

Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España,* prólogo, introducción y notas de Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Información hecha a pedimento del provincial Fray Diego de Landa ante el doctor Quijada, enero de 1563, Escribanía de Cámara 1009B, Scholes y Roys, p. 294.

Carta del obispo de Yucatán, Fray Juan Izquierdo, a Su Majestad sobre la necesidad de que los frailes dejen media docena de guardianías para que se den a clérigos. Mérida de Yucatán, abril 10 de 1601. AGI, México 369. Documentos para la Historia de Yucatán, t. 1, p. 130.

Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de Su Majestad para los padres, curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias, s/f. México 369, Documentos para la Historia de Yucatán, t. 2, p. 33.

CAIHY Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán.
Informe del Cura de Yaxcabá, 1813. Versión electrónica de Erik Boot, p. 3.
Instrucciones para los curas que administran a los indios contenidas en las Constituciones Diocesanas, Mérida, 1722. Libro 3, título 2, sección 5, Solís Robleda, p. 225.

López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1688.

Mendieta, Jerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana,* 2 tomos, estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973.

Bibliografía

Chuchiak, John, "The indian inquisition and the extirpation of idolatry: the process of punishment in the provisorato de indios of the diocese of Yucatán, 1563-1812", tesis de doctorado en Filosofía, Tulane University, 2000.

Clendinnen, Inga, "Disciplining the Indians: Franciscan ideology and missionary violence in sisteenth-century Yucatan", *Past and Present*, 94, 1982.

———, *Ambivalent Conquest. Maya and spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Collins, Anne C, "The maestros cantores en Yucatán" en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatán,* Austin, University of Texas Press, 1977, pp. 233-247.

Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza, 1992.

Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra, *Izamal festivo*, México, Instituto de Cultura de Yucatán-Universidad Autónoma de Yucatán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1996.

García Bernal, Manuela Cristina, *Yucatán, población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

Ruz, Mario, "Los esclavos del Santísimo Sacramento. Dos siglos de religiosidad campechana (1745-1914)", *Estudios de Cultura Maya,* vol. XXV, México, 2004, pp. 169-218.

Sánchez de Aguilar, Pedro, "Informe contra idólatras de Yucatán", *Anales del Museo Nacional de México,* t. VI, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900.

Scholes, France V. y Eleanor B. Adams (eds.), *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán. 1561-1565,* México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1938.

Solano y Pérez-Lila, Francisco de, *Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1975.

Solís Robleda, Gabriela (ed.), *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.

———, "Ritual y festejo: cotidianidad de lo proscrito" en Andrés Ciudad Ruiz *et al.*, *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/Grupo de Investigación Andalucía/América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artística/Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM, 2010, pp. 363-376.

———, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial,* México, CIESAS/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005.

——— y Paola Peniche (eds.), *Idolatría y sublevación*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996.

IV
CELEBRACIONES Y PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA EN CONTEXTOS URBANOS Y RURALES

FIESTAS Y JUEGOS CHINOS EN MANILA

Otra forma de acercamiento a la mecánica imperial (siglo XVII)

Thomas Calvo
El Colegio de Michoacán

> Ciudad se denomina el lugar en que muchos hombres se reúnen para vivir con felicidad. La grandeza de la ciudad se llama, no el espacio, ni el territorio ni lo que rodean los muros, sino la multitud de vecinos y su poder. Los hombres se reúnen movidos por la autoridad, por la fuerza, por el placer, o por el provecho que de ello les resulta.
>
> Giovanni Botero
> *De la causa de la grandeza de la ciudad*, 1588 (prólogo)

En el caso analizado por Botero se trata de la *comunitas* de una ciudad, pero podemos ensanchar la propuesta: todo fenómeno histórico, es decir, toda empresa humana enmarcada en un contexto y un tiempo es un juego de tensiones en equilibrio más o menos duradero, sutil y hasta con cierto grado de inestabilidad. Estamos entre una multitud de fuerzas, entre ellas políticas, sociales, culturales y religiosas y, por supuesto, también económicas: reúnen, si seguimos a Botero, pero también separan, como veremos a lo largo de este capítulo. Además, dichas dinámicas equilibran o desequilibran las realidades conforme el tiempo modifica las relaciones entre ellas.

Esto implica siempre un juego de gran complejidad, más aun que el que describe aquí Botero. Y todavía con mayor razón cuando las partes esenciales del fenómeno histórico contienen mayor número de variables. Esto es precisamente el caso de la realidad festiva, en general; no viene casi al caso demostrarlo: abriga rasgos de identidad, culturales, ideológicos, religiosos, propone lecturas sociales, supone toda una tramoya de medios materiales, es decir, de costos. Sus mensajes, directos o metafóricos, se gritan o apenas son audibles para algunos. Sus tonalidades, pasando del negro al áureo, de

la Luna al Sol, vierten igualmente tristeza y regocijo, sumisión y audacia, rechazo y lealtad. Esta complicación se convierte en casi embrollo cuando el medio en el que juegan las tensiones es el mismo, no sólo complejo (siempre lo es), sino hasta inextricable.

Los sangleyes: actores en un universo inextricable

Éste es precisamente el caso de las islas Filipinas a partir de 1565, cuando se convierten en el último pilar del gigantesco puente que España y el Occidente han levantado hacia el Oriente, y más precisamente China. Y esto es, en ese universo tan peculiar, todavía más cierto para los llamados sangleyes,[1] mercaderes chinos residentes en el archipiélago, infieles entre los fieles, más numerosos que estos últimos[2] y, por eso mismo, marginados geográficamente, encerrados en diferentes parianes, el principal siendo por supuesto el de Manila. Esta red de guetos a través de las principales ciudades los hacía aun más temibles.[3] Es en este contexto, en un mundo donde las tensiones alcanzan sus límites, que queremos insertar, más adelante, nuestras problemáticas, alrededor de una fiesta, la del primer día del año chino, y un juego inserto en ella, el de la *metua*.

1. Para este nombre se nos proponen por lo menos dos etimologías. La más conocida es de origen tagalo: en 1576 el gobernador Sande escribe al rey que los filipinos llaman a los chinos *sangley*, es decir, "gente que viene y va", citado por García-Abásolo, "La difícil", 2005, p. 489. Mucho más tarde, en el siglo XVIII, un testigo probablemente alemán (¿jesuita?) asegura que el término es una corrupción de lo que dijeron los primeros chinos que se acercaron, "venimos a comerciar", véase Anónimo, "Manila", 1930, p. 6.
2. Según Morga, en 1600 había en las islas 8 000 españoles. El número de sangleyes es entonces más difícil de conocer: en 1603, en el momento del alzamiento del parián de Manila, las cifras de los rebeldes oscilan entre 10 000 a 12 000 para la Audiencia, que tiene interés en minimizarlas (carta del 11 de diciembre de 1603, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, t. XII, 1904, pp. 54-56) y 23 000 a 24 000 para el obispo de Nueva Segovia, recién desembarcado y que se refiere a la *vox populi* ("Carta del obispo de Nueva Segovia Diego de Soria, sobre alzamiento de sangleyes, comercio y Japón", 8 de julio de 1604, en Archivo General de Indias, en adelante AGI, Filipinas 76, N. 53). Pero la mayoría de los testigos se queda en alrededor de 15 000 a 16 000 sangleyes. Unas cifras más certeras: en 1601 hay en el parián de Manila 2 000 chinos, 6 000 en su comarca (García-Abásolo, "El mundo", p. 132). Mucho más tarde, y refiriéndose al episodio trágico de 1603, se dice que había en las islas entonces entre 30 000 a 40 000 sangleyes, sin que esto se pueda verificar.
3. Las capitales de las diferentes provincias tenían cada una su parián. Esto está atestiguado para Cebú en 1693, que dispone de su propio cura (véase "Carta de Fausto Cruzat sobre los hermanos De la Vega Carvallo", 4 de junio de 1693, en AGI, Filipinas 15, R. 1, N.13), y para Iloilo en 1654 (véase "Resulta contra varias personas por media anata de 1652-1656", 12 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 33, N. 2, D. 111).

De cada lado esto provoca odio e histeria colectiva: las diferentes explosiones del parián (las principales en 1603, 1639, 1662, 1686, 1745) tienen siempre como causa directa el recelo de los sangleyes a la vista de preparativos militares de los españoles. En 1603, con cierto candor, el gobernador lo reconoce después de derribar varias casas del parián cercanas a las murallas, fortalecer las fortificaciones, llenar los almacenes de armas, hacer levantar un censo de los sangleyes y rodear su pueblo con un foso: alguna "gente inquieta y bagamundo [...] tomaron esto por achaque para inducir a los mercaderes y gente quieta, persuadiéndoles que las prevenciones y diligencias que yo hacia era para matarlos a ellos".[4] ¿Les sobraba imaginación a los sangleyes? Por lo menos no les faltaba, en la materia, a los españoles. Después de la revuelta de 1686 se acusó a los panaderos de Manila, casi exclusivamente sangleyes, de poner vidrio molido en el pan para acabar con los españoles: por supuesto la encuesta no dio ningún resultado.[5]

Se ofrecen otras inquietudes: este grupo de gentiles puede tener una influencia nefasta sobre los tiernos neófitos que son los indios filipinos, poco asegurados en su fe todavía. En 1605, el arzobispo de Manila escribe que los chinos son la gente más perniciosa y viciosa que pueda haber. En particular tienen "el vicio de las mujeres" y del pecado nefando. Están dispuestos a todo para alcanzar sus fines y conviven con naturales ellos mismos muy lascivos, ya que viven en un clima caliente y húmedo. El riesgo de contaminación no podía ser peor, pero también debieron de ser temibles las pesadillas del perspicaz (?) eclesiástico.[6]

Pero, ¿por qué aceptaron ambas partes vivir en este infierno? Estos mercaderes chinos son la articulación indispensable para la supervivencia de las islas, ya que traen los bastimentos vitales para la población y ejercen los oficios imprescindibles para la comunidad. En fecha tan temprana como 1587, la audiencia busca incentivos aduaneros "para que los chinos se animen a traer bastimentos y otras cosas necesarias para el bien desta tierra, que de

4. "Carta de Acuña sobre sublevación de sangleyes, galeras", 18 de diciembre de 1603, en AGI, Filipinas 7, R. 1, N. 12, fol. 1v.
5. Carta del gobernador Gabriel de Curucelaegui remitiendo causa contra los sangleyes panaderos del Parián, 23 de mayo de 1688, en AGI, Filipinas 69, N. 1.
6. Informe del arzobispo Fray Miguel de Benavides, 3-2-1605 sobre la sublevación de los sangleyes, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, t. XIII, 1904, pp. 271 y siguientes.

trigo, biscocho y arina y del otro qualesquier bastimentos y otros qualesquier mantenimiento y de los caballos y bacas, polvora, salitre, cobre, metal y otras qualquier municiones".[7]

Los sangleyes saben perfectamente sacar provecho de tal monopolio: en 1593, cuando los religiosos intentan prohibirles su fiesta de principio de año, "porque dicen que hacen en ellos ceremonias de sus ydolatrias", "tuvieron a la república tres días sin comida".[8] Es esclarecedor que el propio gobernador, autor del relato, echa un balde de aceite caliente sobre los eclesiásticos: "y es de manera lo que estrechan las cosas estos padres que ni ay quien quiera ser cristiano". La propia Corona, desde Madrid, se da cuenta de lo inextricable de esa dependencia de Filipinas con los sangleyes, acepta los argumentos y la irresolución de sus oficiales, por lo menos hasta finales del siglo XVII.[9]

Por otra parte, estos mercaderes chinos son el último eslabón de las dos carreras, de Indias y de Filipinas; son ellos quienes intercambian oro, tejidos lujosos y vajillas de gran precio contra la codiciada plata americana. Para mejor poder pescar presa tan deseada, tienen a lo largo de los siglos centenares de anzuelos en las aguas turbias del parián de Manila: 150 tiendas en el primer parián en 1588, 300 en 1601. Su dinamismo es tal que superan cualquier crisis: en 1606, después de la terrible represión de 1603, ya tienen de nuevo 288 tiendas, y en 1741, cuando la expulsión ya se está perfilando, alcanzan a tener 739 locales de venta.[10] ¿Cuál es el producto de su pesca? Ya que buena parte de la plata que llega a Manila esta "bajo cuerda", sin registro, es difícil sacar conclusiones definitivas: en un momento de culminación, hacia 1600-1620, se alcanzan a transportar desde Acapulco 2 a 3 millones de pesos por año (entre 54 y 81 toneladas de plata).

7. "Carta de la Audiencia de Manila con 31 puntos", 24 de junio de 1587, en AGI, Filipinas 18A, R. 5, N. 30, fol. 1v.
8. "Carta de Gómez Pérez das Mariñas sobre estorbo de órdenes y clero, etc", 20 de junio de 1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104. Los sangleyes no eran únicamente comerciantes o artesanos, sino que algunos de ellos eran campesinos: hacia 1620, el ensayador y balanzario de la Caja de Manila solicita tener 12 o 20 sangleyes para sembrar arroz, "Registro de Reales Disposiciones de la Cámara de Indias", 9 de octubre de 1623-28 de mayo de 1625, en AGI, Indiferente 451, L. A8, fol. 143v-144.
9. Véase minuta de una Real Cédula de 1696 al gobernador y la Audiencia, aprobando su moderación en cuanto a la expulsión de sangleyes: "y decis [...] ser imposible lograrse la total extirpación de esta nación por la dependencia y conexidad que tiene con esas yslas y en especial con essa ciudad porque absolutamente los sangleyes son los que las mantienen por recaer en ellos todas las cargas concejiles por la inutilidad de los naturales", "Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Parián", en AGI, Filipinas 83, N. 53.
10. Véase García-Abásolo, "El mundo", pp. 132-134.

La inyección de plata en Oriente es tal que en China la relación de bimetalismo pasa de 6 a 1 en 1568, y a 10-13 por 1 en 1627-1644: entonces está muy cerca de la relación europea (13-15 por 1).[11] Para mejor medir esta importancia del oro blanco tanto para los sangleyes como para China, basta recordar un hecho preciso, *circa* 1637-1640, que se extiende de un lado a otro del Pacífico, hasta que el oleaje lo hace acometer las playas cerca de Manila: a principios de 1637 llega a Acapulco un visitador intransigente, y como resultado el galeón que ese año alcanza Filipinas sólo lleva los 500 000 pesos autorizados por la Corona en vez de los 1.5 millones esperados. Para los mercaderes chinos que vendieron sus productos a crédito el año anterior es una situación difícil, ya que no pueden recuperar su dinero. En agosto de 1639, los dos galeones que salieron de Acapulco cargados de riquezas se pierden. Este conjunto de incidentes y dramas no es la única causa, pero constituye un elemento para tomar en cuenta si queremos entender el alzamiento de los sangleyes de noviembre de 1639, con más de 20 000 chinos asesinados en las islas al final de la represión, en marzo de 1640.[12]

Por supuesto, los sangleyes no eran los únicos a la espera de los tesoros americanos, pero fueron los primeros (con los piratas): en 1572 llegan a Manila los primeros champanes con sedas y porcelana.[13] Pero, sobre todo, eran los más importantes (por lo que ofrecían)[14] y los más numerosos: en 1587, la audiencia escribe al rey "este año an benido treinta y nueve navios sangleyes y otros cinco que están en la costa; an traido cantidad de mercaderías y otras cosas de valor". Más adelante añade: "también an venido otros navios, el uno de xaponeses y otro de patanes ques una grande ysla junto a sian".[15] No todos,

11. Véase Atwell, "International", 1982, p. 82. También hay que recordar que las minas de plata japonesas tuvieron a lo largo del XVI gran prosperidad y buena parte del producto fue exportado a China.
12. Véase Atwell, "Another", 2005, p. 473. Para las causas más directas del levantamiento, véase el memorial de Juan Grau y Monfalcón, procurador general de Manila: todo empezó porque el gobernador quiso obligar a 1 500 sangleyes a labrar las tierras de la laguna de Bay; "Petición de Juan Grau sobre sublevación de sangleyes", Probable 16 de junio de 1642, en AGI, Filipinas 28, N. 25.
13. En 1573 llegan a México 712 piezas de seda y 20 000 de porcelana fina dorada. En 1574 desembarcan a Cavite seis juncos, 15 el año siguiente, 21 en 1580, 48 en 1588. Bernal, *México*, 1965, p. 77.
14. Tratándose de los españoles de Manila, Francisco Carletti escribe, por 1600, "en las mercancías que son llevadas allí por los chinos y luego transportadas a México, se gana el ciento cincuenta y doscientos por ciento", *Razonamiento*, 1976, p. 87.
15. "Carta de la Audiencia de Manila con 31 puntos", 24 de junio de 1587, en AGI, Filipinas 18A, R. 5, N. 30, fol. 1v.

sin embargo, se satisfacían de tal situación, pues en una fecha tan temprana como 1574, el virrey don Martín Enríquez escribía a Felipe II:

> E visto algunas cosas de las que an traído rescatadas de los chinos, y tengolo todo por cosa perdida, y antes por contratación dañosa, que provechosa: porque las más de ellas traen son unas sedas muy miserables, que las más de ellas traen la trama de yerva, y unos brótateles falsos [...] y en recompensa desto llevan oro y plata, y son tan agudos, que ninguna otra cosa quieren. Dizenme que sacaron más de quarenta mil ducados en oro y en plata de las islas.[16]

Es decir, una situación comercial y geopolítica de gran complejidad donde el emperador de China es la gran potencia y el protector de los sangleyes, junto con algunos otros, como el rey de la isla Hermosa (Taiwán). Una de las cosas que preocupan al gobernador Pedro de Acuña después del alzamiento de 1603, es que ya no vengan mercaderes de China, y por eso escribe cartas a Cantón y otras partes que acompañan las de *anayes* (comerciantes chinos) y la llegada de alguna armada a las costas de Filipinas.[17]

Dentro de Filipinas, la realidad social y política no era menos complicada: a lo largo del tiempo, los sangleyes no sólo se acomodaban entre la red de parianes, las ciudades y el campo, sino que algunos llegaban a cristianizarse, dando nacimiento a mestizos de sangleyes. En 1741, estos mestizos representaban cerca de la cuarta parte de los tributarios de la comarca de Manila: 25 000 en total.[18] Más aún: esta misma humanidad colonizaba toda una parte del bajo aparato de Estado: entre 1552 y 1556, entre los deudores del "Real Haber" por concepto de la media anata tenemos a personajes con cierto relieve, un Juan Chan, sangley, cabeza de la obra de fortificación; un Juan de la Cruz, mestizo de sangley, intérprete de los champanes chinos; un Agustín Carpio, mestizo de sangley, *vilango* (guardia) de la visita de los navíos que vienen de China.[19]

Todo este panorama plantea una pregunta esencial: ¿en qué medida Madrid puede estar perfectamente enterada de esta complejidad y ser capaz

16. *Cartas*, t. 2, México, 1982, pp. 38-39.
17. "Carta de Acuña sobre sublevación de sangleyes, galeras", 18 diciembre 1603, en AGI, Filipinas 7, R. 1, N. 12.
18. García-Abásolo, "El difícil", 2005, p. 492.
19. "Resulta contra varias personas por media anata de 1652-1656", 12 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 33, N. 2, D. 111.

de hacerse obedecer por sus lejanos servidores? Sabemos que las comunicaciones son muy lentas, muy difíciles, sobre todo en el viaje de regreso Manila-Acapulco:[20] en total, el tornaviaje puede tomar unos dos años.[21] La relación con Madrid es, por supuesto, todavía más larga: el guión temporal es en general el siguiente. Se escribe al rey de forma apresurada, corriente junio, principios de julio. Se contesta desde el Consejo de Indias, si hay urgencia, en noviembre-diciembre del año siguiente. Es decir que, en total, un circuito sin tropiezo supone unos tres años de distancia para Manila-Madrid-Manila.

Además, ¿de qué noticia se trata?, ¿la que escribieron el gobernador, la Audiencia, el arzobispo, los cabildos, los provinciales de las órdenes religiosas, algún particular? Sabemos que en el microcosmos de Manila cada uno tiene intereses encontrados, en particular tratándose de ese conjunto de problemas que constituyen los sangleyes, sus actividades y sus ritos. En particular, dominicos, jesuitas y otros clérigos quieren tener acceso al parián, a su evangelización potencial y probablemente algo más, como veremos.[22] A esto hay que añadir las debilidades de una administración aún en gestación, mal preparada (según nuestros criterios), carcomida por una corrupción prácticamente institucionalizada, donde la manipulación se apoya sobre la ineficiencia.

En tal situación, la Corona en cierta forma le apuesta al tiempo, esperando que lo resolverá todo: es así que en una veleidad de acción ordena por real cédula, en 1686, se expulse a los sangleyes infieles de Filipinas.[23] Hay que esperar hasta 1755 para que la orden se cumpla de forma efectiva.[24] Mientras, el problema se ha ido resolviendo por sí solo gracias a la conversión de una

20. La ruta Acapulco-Manila es casi placentera, la llaman "viaje de las damas": para el detalle véase Carletti, *Razonamientos*, México, 1976, pp. 77-83. Sobre la sección Manila-Acapulco, escribe un marino hacia 1700: "muriéndose muchas personas no del mal de loandas [escorbuto] sino es de melancolía y tristeza pues se les halla a los cadáveres unas manchas sobre el corazón y todo lo demás del cuerpo, efecto propiamente según buena filosofía que mueren de esta enfermedad de melancolía y no del mal de loanda, como vulgarmente se dice", "Mapas de las costas de América en el mar del Sur, desde la última población de españoles en ellas, que es la ciudad de Compostela, en adelante", en Biblioteca Nacional de España, manuscrito 2957, fol. 5v.
21. En carta del 13 de mayo de 1616, el virrey marqués de Guadalcazar avisa que el navío San Juan Bautista, que salió dos años antes de Acapulco, está en la costa de Nueva Galicia, de regreso por lo tanto; en AGI, México 28, N. 49, fol. 1r.
22. Véase, por ejemplo, el memorial de Fray Alonso Sandín, procurador general de la provincia del Santo Rosario de la orden de Santo Domingo de Filipinas, "Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Parián", Probable 30 de julio de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53.
23. "Expediente sobre expulsión de sangleyes de Filipinas", en AGI, Filipinas 28, N. 131, fol. 960r-1130v.
24. "Consulta sobre expulsión de sangleyes de Filipinas", 10 de diciembre de 1753, en AGI, Filipinas 97, N. 39.

parte de los chinos, al distanciamiento con China y a la decadencia relativa del comercio entre Filipinas y China.

Podemos añadir que para el juego de la *metua* que aquí nos preocupa en prioridad, el problema fue planteado a Madrid desde los años 1630, pero que entre decisiones tomadas a medias y medidas contrarias, nunca se resolvió. Cada bando tenía avisos distintos y cambiantes –conforme lo que podían sacar económicamente del asunto–; la monarquía desde Madrid escuchaba a todos alternativamente –incluidos sus propios oficiales, con los que también tiene una forma de negociación–, sin decidirse firmemente. Eso hasta que por 1710-1712, el juego, sin duda ya falto de alicientes para todos, incluso los sangleyes, se sepultó por sí mismo. Y aquí tenemos nuestro propósito central, aparte de conocer mejor a través de un prisma particular las interacciones entre los diversos grupos actuando en Filipinas: se pretende también acercarnos al funcionamiento interno (y "disfuncionamientos") de la máquina imperial a lo largo de cerca de un siglo. ¿Los límites? Los geográficos, por supuesto, pero también ideológicos y religiosos. ¿Qué hacer con un Otro tan diferente, tan reactivo, súbdito del Gran Emperador de China? Esto puede verse por medio de dos de los elementos constitutivos de su identidad: sus fiestas y su juego.

Pascuas y *metua* chinas

¡Por fin! Dirá el lector impaciente. Si nos hemos extendido tanto en el contexto tan peculiar de los sangleyes en el siglo XVII, es que precisamente el juego chino de la *metua* no es un fenómeno aislado y comprensible por sí mismo: forma parte de esas realidades humanas tan complejas ya mencionadas. En primer lugar, está en total contradicción con la cultura dominante, donde la fiesta y sus variadas manifestaciones tienen a la vez un carácter eminentemente hispano, católico y real, finalmente imperial. En un informe al Soberano de 1599 se describe el paseo anual del pendón en Manila el día de San Andrés, santo borgoñón y, por tanto, patrón en cierta forma de la dinastía y de la victoria sobre el pirata chino Lima Hon,[25] y se añade: "esto

25. Para los pocos nombres chinos aquí presentes, Lima Hong, Coseng… hemos preferido utilizar la transcripción que nos dan los documentos mismos.

mismo soi informado se haze en la ciudad de Lima y la de Mexico". Prosigue la descripción: "de las demás fiestas publicas como son Corpus Xpti, las de los patronos de la ciudad y otras se celebran certifico a S. Mgd con la veneración y autoridad posible a esta tierra por estar a la mira de tanta gentilidad".[26] Por "gentilidad" se entiende aquí esencialmente el sangley infiel que vive del otro lado del río, extramuros.

Entre estas fiestas, las dedicadas a la familia real tienen gran relieve y se apegan en lo posible a la "cultura imperial". En noviembre de 1632, el gobernador escribe: "las fiestas por el nacimiento del príncipe Nuestro Señor se hicieron en esta ciudad con la mayor solebnidad que se pudo. Ubo cañas que en Filipinas no llega a ser poca azaña. Otros ocho días duraron de diferentes fiestas y la ciudad y este pueblo mostraron el gusto que recibieron con tan alegre nueva".[27]

En segundo lugar, el juego de la *metua* está enmarcado en la principal festividad religiosa china. Para describir esto, los oficiales hispanos tienen una definición estereotipada: en 1691, el gobernador escribe que "los sangleyes que residen en el parián extramuros de esta ciudad acostumbran celebrar sus Pasquas en la luna de marzo de cada año, en las quales se les concede licencia por algunos días para que puedan jugar a la metua y por via de barato de ella, a sido estilo dar voluntariamente para la real hazienda de V. M.".[28]

Si el universo de Manila lleva la marca de un cosmopolitismo dominado por el catolicismo, entonces las fiestas chinas y el juego de la *metua*, que es su manifestación aparentemente más visible, deben de estar acuñados por esos mismos valores. Son Pascuas, lo que nos introduce en una doble similitud: como las Pascuas hebreas pertenecen a un ciclo lunar, ya que para *Autoridades* (1737) se trata de "la fiesta más célebre de los Hebreos, que celebran a la mitad de la luna de marzo, en memoria de la libertad de la captividad en Egypto". Esta coincidencia entre calendarios se da también entre la Pascua cristiana y la china, lo que podía facilitar tanto intercambios como

26. "Carta de Tello sobre asuntos de gobierno", 12 de julio de 1599, en AGI, Filipinas 6, R. 9, N. 167, fol. 15.
27. "Carta de Niño de Távora sobre galeón de Camboya, Fiestas", 11 de julio de 1632, en AGI, Filipinas 8, R. 1, N. 19. Las limitantes a una total integración dentro de la cultura imperial se deben tanto a realidades físicas como humanas: sobre esto véase Calvo, "La construcción", Guadalajara, 2006, pp. 101-128.
28. Carta de Fausto Cruzat, 12-06-1691, AGI, Filipinas 14, R. 3, N. 34.

molestias.[29] El mismo diccionario añade: "estar como una pasqua. Phrase que vale estar alegre y regocijado. Dixose porque el tiempo de Pasqua es de regocijo y contento". Como veremos, "la Pascua" lunar china conlleva una obligación de regocijo.

Hay otra expresión indefectiblemente unida a la *metua*: es la de "los baratos de la metua". Aquí el sustantivo "barato" nada tiene que ver con el adjetivo. Según *Autoridades*: "es la porción de dinero que da graciosamente el tahúr o jugador que gana a los mirones o a las personas que le han servido en el juego". Y añade: "viene del árabe *Baraton* [...] que significa voluntariamente y gratuitamente". Como veremos, había muchos mirones en el juego de la *metua*, entre ellos muchos oficiales del rey, sin olvidar a la misma Corona.

Pero el mestizaje no termina en lo lingüístico, pues en 1636, el gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera, recién llegado y sin duda aún poco familiarizado con la realidad filipina, describe el juego: "en el suelo sobre una esterilla". En 1638, alguien ya totalmente criollizado dice que los sangleyes, "en cinco días que dura su pasqua tienen juegos públicos en sus casas y calles puestos petate que asi llaman las mesas en que juegan".[30] Es un claro testimonio de la interpenetración entre las realidades novohispana, filipina y china. Por supuesto, la tagalización no debía de ser menor que la nahuatlización; hacia 1680, el dominico Juan de Paz describe también el juego, y entrando en sus aspectos sociales, señala:

> ...*salambao* es una red grande armada sobre una balsa de cañas y madera con que se haze la pesca menuda. Y porque al tiempo del juego de los sangleyes (que es la menguante de marzo) se pone un petate especial para la chusma de indios, negros y otros que juegan menudo, y no sean de embarazo en los otros petates en donde se juega gruesso, por esta similitud llaman ese petate *salambao*.[31]

29. El 2 de mayo 1697 el vicario del parián escribe: "casi cada año cae su año nuevo sirca de la quaresma y algunos años el miércoles de zenisa empiezan los tales juegos, en ellos hay confusion que es publica, comen carne los mas", "Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Parián", en AGI, Filipinas 83, N. 53.
30. Véase "Carta de Hurtado de Corcuera pidiendo baratos del juego de sangleyes", 30 de junio de 1636, en AGI, Filipinas 8, R. 3, N. 44. "Memorial de Diego de Espina y propuesta sobre juegos", hacia 1638, en AGI, Filipinas 41, N. 53.
31. *Consultas*, Sevilla, 1687, "Tabla y explicación de algunos vocablos", s/p. Más adelante vuelve sobre el mestizaje de la práctica de la *metua*: "para que acuda a el [*salambao*] toda la chusma de la gente menuda, indios, indias y negros y demás personas de corto caudal", *ibídem*, p. 485. Lo anterior, sin duda, quiere decir mestizos y hasta españoles pobres. También cabe notar la presencia del elemento femenino en la enumeración.

Más adelante hace una precisión importante: "y no estorven a los sangleyes y demás personas que tienen gruessas cantidades que jugar".[32] Es decir que, entonces, el juego se extiende ampliamente fuera del círculo sangley, que tanto filipinos y castas juegan a menudo, en cuanto que los chinos "y demás personas" –dice con pudor Juan de Paz–, es decir los españoles acaudalados, se ubican alrededor de los petates haciendo "gruesas" apuestas.

El carisma de la "Pascua china" se revela muy tempranamente. En 1593, el gobernador Gómez Pérez das Mariñas informa que en tiempos de la Audiencia, en el parián "donde no entra español suelen en cierto tiempo del año holgarse algunos días ques como su pascua dellos y hazer fuegos de cohetes y otras invenciones de luminarias con que se alegran [...] y yo también se lo permitia pareciéndome que darles algún sobrellebo para que nos cobren amor por la necesidad que dellos tenemos".[33] Con pocas palabras, lo esencial de la argumentación favorable a la fiesta está dicho: regocijo llano.[34] Tiene elementos más espectaculares que religiosos, sin riesgo, además, de contaminación y con la posibilidad de captación por medio de la benevolencia, casi tolerancia. Hay otras razones encubiertas y que tocan a los intereses particulares de los oficiales, pero esto no se dice.

La posición de los religiosos es totalmente contraria a la anterior, por lo menos en 1593, cuando todavía predomina la exaltación y existe la posibilidad de conquista y evangelización de China y Japón:

> Parece que este año [1593] aun en estos juegos y luminarias hallaron los religiosos escrupulos a titulo de ynpedimento de la dotrina porque dicen que hacen en ellos ceremonias de sus ydolatrias y siendo todos ellos ynfieles y que ningún sangley christiano vive entre ellos, los quitaron, que no lo hiziesen y no basto tener licencia mia [del gobernador] [...] y asi pusieron pena de excomunicacion mayor a los españoles que se hallasen a ello.[35]

32. *Ibídem*, p. 485
33. Carta al Rey, 20-06-1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.
34. Hacia 1680, Fray Juan de Paz tiene una reacción similar a la del oficial: se debe permitir el salambao "porque cosa es conforme a razón que los pobres de poco caudal gozen también desta larga, que se concede estos días del juego"; ninguna argumentación religiosa en la pluma del moralizador y teólogo. *Consultas*, p. 486.
35. Carta al Rey, 20-06-1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.

Como, no obstante la dura sanción, los españoles llegan atraídos como mariposas por las luminarias, no hay más remedio para los religiosos que el de rebajar la pena a 5 pesos de multa.[36] A lo largo del siglo XVII esta tensión religiosa disminuye notablemente; un moralista como el dominico Juan de Paz, hacia 1680 está más preocupado de los aspectos de corruptela y restitución de lo mal habido a partir del juego, que por alguna interferencia idólatra o supersticiosa. Es al final del siglo, a partir de 1690, cuando un clima más rigorista empieza a apoderarse de toda la Cristiandad –es una de mis hipótesis–, que algunas voces empiezan a levantarse contra los "ídolos" y otros "magonitos", y los riesgos que esto representa para los conversos.[37]

Si la fiesta, y sobre todo el juego que la acompaña, puede extenderse sobre sus márgenes, es más que nada por su importancia en el calendario festivo y religioso chino. En 1584, el primer historiador occidental de China, Fray González de Mendoza, escribe,

> ...celebran todas sus fiestas de noche, las cuales son ordinariamente las lunas nuevas, y solemnizanlas con grandes músicas e invenciones, particularmente las que celebran el primer dia del año, que es, según su cuenta, el primer día de la luna de marzo. Este dia se visten muy costosamente [...] y se ponen todas sus joyas, y hacen nuevas galas y adornan sus casas y puertas con muchas flores y rosas [...] Asisten a estas fiestas sus sacerdotes muy ricamante vestidos, y ofrecen sus sacrificios en los altares al cielo y a sus ídolos, cantando muchos cantares.
>
> [...] Comen y beben todo el día, ellos y los sacerdotes hasta no poder más. Tienen por cosa muy averiguada que como pasaran aquel dia asi pasaran el año, o tristes o alegres.[38]

Es decir que hay en esta realidad dos tipos de elementos, unos estrictamente religiosos, con sacrificios a la divinidad, presencia de sacerdotes y excesos de naturaleza variada, y otros más exteriores: ambiente festivo con

36. "Carta del gobernador Gómez Pérez das Mariñas sobre estorbo de órdenes y clero, etc", 20 de junio de 1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.
37. "Carta de la Audiencia de Manila sobre disturbios en las islas", 26 de junio de 1690, en AGI, Filipinas 163, N. 22. "Carta del arzobispo Diego Camacho y Ávila", 28 de mayo de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.
38. González, *Historia*, s. a., pp. 121-122.

música y pólvora, demostraciones ligadas al rango social (joyas, vestidos), adornos variados que perfectamente podían ser admitidos y hasta recuperados por el cristianismo, pero a condición de aceptar que los dos conjuntos pudieran ser aislados uno del otro.

Con esto, en el corazón de todo el dispositivo de la "Pascua china", ligado por lo tanto a las dos esferas aquí descritas, está el juego de la *metua*, con un elemento propio suplementario: no sólo es un juego que da ganancias a sus participantes, sino que también aplaca la sed de muchos otros. Entonces todo cambia de faz y el problema por resolver ya no está –como se podía esperar en un principio– en la mera supervivencia de un ensamblaje religioso dentro de otro avasallador.

Hay que penetrar, por tanto, en los arcanos del juego. En general, tanto los oficiales como los eclesiásticos están poco preocupados por el juego en sí, que definen como "juego de mera fortuna, sin arte ni industria a modo del juego de pares y nones",[39] con que se entretienen los niños en Castilla. Hacia 1680, Fray Juan de Paz hace una precisión: el petate tiene "dos líneas cruzadas en el a manera de aspa, en que ponen el dinero que se aventura",[40] es decir, que hay espacios específicos. La mejor explicación y la más completa es la que ofrece en 1682, Fray Cristóbal Pedroche:

> El principal juego que usan los chinos es el que llaman metua, que consiste en formar una cruz o aspa en una de sus esteras lisas de esquina a esquina. Sobre ella cuentan tanta cantidad de chapas cuanta pueden coger en dos manos (son estas chapas una moneda que usan en China de cobre) y sacan todos los cuatro, con que a lo ultimo o quedan cuatro justas o quedan tres o quedan dos o una. Entre los cuatro brazos de esta aspa pasan el dinero los que juegan. Los que ponen entre el primero y el segundo con una o dos, los que entre el segundo y el tercero ganan con dos o tres, y de esta manera los demás. Con que siempre los mantenedores ganan con dos suertes y pierden con dos. El robo consiste en que cuando estos cabecillas ganan, ganan por entero, mas si pierden pagan la octava parte menos: el que puso ocho pesos, si pierde, los pierde todos y si gana le pagan solo siete.[41]

39. "Carta del Conde de Lizarraga sobre juego de metua", 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.
40. *Consultas*, 1687, "Tablas y explicación", sin página.
41. Citado en García-Abásolo, "Audiencia", s. a. p. 366.

En cierta forma es un ancestro del juego de la ruleta sin ruleta, ya que tenemos pares e impares, y espacios distintos que podemos identificar con los colores. Todo esto parece bastante inocente, hasta infantil, de no ser por las sumas que se juegan. Por tanto, ¿dónde está el gusano que hace que durante cerca de un siglo se convierta en una preocupación de las autoridades, no sólo de Filipinas, sino también de Madrid?

En primer lugar, como lo escribe un autor anónimo en alemán (aquí traducido al inglés) en el siglo XVIII, no es verdaderamente un juego de suertes se trata de adivinar el monto exacto de las placas de cobre depositadas, y algunos jugadores están particularmente entrenados para ello.[42] Esto puede ser un aliciente más para el juego, ya que se convierte en una verdadera competición entre expertos y aumenta el número de "mirones" y atractivos. Esto, por lo demás, parece ser una verdadera hazaña: en 1640, 1 000 placas de cobre pesan 3.66 kilogramos y cuestan apenas medio peso de a ocho (reales). Es decir que para tener una apuesta apenas honorable de 10 pesos en total, se deberían depositar en el petate unas 20 000 placas y cerca de 61 kilogramos de cobre.[43] Es poco probable que así fuera, y que para agilizar el juego se dispusiera de alguna forma de ponderación, pero el mecanismo no ha llegado hasta nosotros. Lo que conocemos es la agilidad con que se llevaba a cabo todo el proceso, tanto que permitía realizar una cantidad importante de juegos y, por ende, obtener grandes ganancias a lo largo del día y de la noche.

¿Durante cuánto tiempo? Precisamente aquí tenemos otro problema, más esencial, y que interesa a la duración de la licencia para jugar. En China se concede para los 15 días de la Luna creciente. Durante el dominio de cristianos, tal libertad pudiera parecer excesiva y se intenta limitarla por un juego de negociaciones. Es así que en 1686 entraron por concepto de "los

42. "El juegos se llama *La Metua*, y es de pares y nones. Colocan una pequeña moneda encima de un montoncito, y el que adivina el número se lleva el dinero. Los jugadores están tan bien entrenados que saben, por la altura y el largo del montoncito, cómo calcular la moneda exactamente. Sin ser detectados, sacan una pieza y allí aparece el número que han computado". ["This game is called La Metua, and is even and odd. They place little coin on a pile; he who guesses the number gets the money. The players are so trained that they know by the length and height of the pile just how to count the coin. They remove unnoticed a piece and the number that they have computed is there"], Anónimo, "Manila", 1930, p. 7.

43. Cálculos a partir de Atwell, "Another", 2005, pp. 470-471. Hay que reconocer que la relación placas de cobre-plata se da para la ciudad de Suzhou, gran centro financiero chino de ese tiempo. Aunque debe de haber diferencias con el cambio entonces practicado en Manila, no deben de ser lo suficientemente significativas para alterar la realidad de los hechos aquí presentados.

baratos de la metua", 7 500 pesos en las cajas reales: 6 000 "por los diez días de la primera concesión y los mil y quinientos pesos restantes por otros tres días mas que se les prorrogaron".[44] Queda claro que la negociación, por parte aquí del gobernador de Filipinas, no tiene ni una finalidad moral ni de defensa de la catolicidad, sino únicamente económica. Lo interesante es que en ámbitos inferiores pudiera haber otros arreglos, con el mismo fin. Es así que en una consulta que se le presenta a Fray Juan de Paz, se escribe: "cuando entre año el alcalde mayor [del parián] consiente que los sangleyes tengan juego, y si no hay bastante para sustentarlo [y pagar al alcalde mayor]". ¿Debe el oficial restituir lo que se le adelantó? Por supuesto, responde el dominico, que concluye: "y haze grandissima deformidad que en tierra de christianos se les permita jugar todo el año".[45]

Pero el escándalo y la corruptela pudieran todavía ser mayores. Para que la ganancia de todos los aprovechados sea aún más suculenta, hay que ejercer presión para interesar al mayor número posible de jugadores potenciales (hemos ya notado que pueden ser hombres y mujeres). Esto implica medidas de coerción. Lo complicado aquí es que ésta puede ser doble, y lo perverso es que está en manos de los cabecillas sangleyes del juego. Por una parte, éstos "echan derrama y piden un tanto a cada sangley aunque no juegue", supuestamente para la licencia a las autoridades españolas: en teoría esta "sacaliña" representa unos 20 pesos por cabeza, en tiempos de Fray Juan de Paz. Él mismo nos explica: "otro abuso hallo no pequeño, y es que a todos lo sangleyes que están en todos los contornos de Manila se les obliga a asistir en el parián en tiempo que hay juego, a petición de los cabecillas para tener con esso quien juegue y de donde sacar con que pagar tanto barato".[46]

"Tanto barato", estamos ahora en el corazón del dispositivo, el centro corruptor, en una línea nunca bien definida entre legalidad e ilegalidad. Se trata, por tanto, del porcentaje que "voluntariamente" –dicen de una misma voz autoridades filipinas del siglo XVII y el *Diccionario de Autoridades* del XVIII– dan los ganadores, pero acabamos de ver que el espectro es mucho más amplio aquí, pues toca hasta a los que no juegan. La proporción puede

44. "Certificación de los oficiales reales", 24 de mayo de 1686, en AGI, Filipinas 13, R. 1, N. 11.
45. *Consultas*, 1687, p. 486.
46. *Ibídem*, pp. 439-440.

variar entre 5% de la suma en juego –aceptable, dice el moralista Juan de Paz– y 12% –trato usurero, dice el teólogo Juan de Paz–. "Todo esto son abusos y corruptelas, que de pocos años a esta parte ha ido introduciendo la codicia y se debiera mandar que los cabezillas de cada veinte saquen uno solamente, como antes se usaba".[47]

Estamos en presencia, en el último cuarto del siglo XVII, de una realidad convertida en máquina para extraer dinero fácil, cada vez más abusivamente. Se ha aumentado la tasa de productividad sobre un efectivo agrandado por medios atractivos y coercitivos: se juega día y noche –con distintos beneficiarios– sobre unos diez a 12 petates en los que apuesta "gente de todas naciones". El maná, día tras día, noche tras noche, puede ser considerable y no menos sus beneficiarios:

> Al señor gobernador dando otro tanto como sacan para el rey, que este año fueron solos quatro mil pesos, al alcalde maior me aseguran que le vale dos mil, al guardia mayor y alguacil maior un mil pesos, los tenientes también y los bilangos son interesados, el escribano, el cavo del fortin, los soldados de guardia, el alguacil mayor de las licencias, el capitán de los chinos, su theniente, escribano y bilango. Al zelador de la iglesia le dieron quarenta y siete pesos, más le avian sacado trese y medio por la tienda que tiene de botica, que apenas en un año ganara otro tanto. Por todo an llegado este año [1697] los gastos a doce mil pesos.[48]

Unas dos décadas antes, Fray Juan de Paz ofrece prácticamente la misma lista, salvo que añade al propio "padre ministro" entre los beneficiarios, "y al señor gobernador le suelen dar dos mil pesos", lo que no aparece en ningún documento oficial sobre el tema para la segunda mitad del siglo.[49] De pronto diremos que eso son irregularidades más o menos permitidas, pero hay verdaderas prácticas ilegales: "suelen algunos alcaldes mayores y otros ministros de justicia del parián, demás de los petates [...] permitidos ponen otro petate con su propia autoridad, obligando a algún sangley o con amenazas o con ruegos, a que sea cabeza de dicho petate". Y la cosa no se queda

47. *Ibidem*, p. 440.
48. "Carta de fray Cristóbal Pedroche, vicario del parián, a su provincial dominico", 2 de mayo de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53.
49. *Consultas*, 1687, p. 437.

ahí: "no solo concurren a poner este petate los ministros de justicia, sino otros particulares que lo diligencian".[50] Diremos, parafraseando al cronista José Arlegui, que al eco sonoro de la plata de la *metua* toda Manila ocurre, a finales de siglo.

La oficialización del juego de la *metua*

Y la Hacienda real no es la menos interesada en acudir. Es de interés aquí ver cómo Madrid pudo implicarse en una realidad tan peculiar, exótica, cuando precisamente hemos indicado sus dificultades para tener una información satisfactoria sobre estas tierras tan lejanas. En realidad, el letargo, la ineficiencia de la administración central madrileña se puede discutir como otro "topos" no siempre probado. Es cierto que en los primeros tiempos no se sabe nada de esas "combinaciones" alrededor de la *metua*, sólo se tiene noticia de la fiesta china de año nuevo y sus problemas de carácter religioso. La fiesta existe desde los años 1580, por tanto, el juego debe de haberse practicado en el parián desde entonces. Pero hay un silencio total en la información sobre este aspecto tan lucrativo para buena parte de la elite española y, por ende, la Corona no sabe nada.

El detonante es la carta que Juan Cerezo Salamanca escribe al rey el 10 de agosto de 1634, donde por primera vez se habla de la *metua*, sin nombrarla: los sangleyes en su pascua "son muy jugativos [...] y en tiempos pasados las baratas se an repartido entre criados de los gobernadores por no tener en que les ocupar [...] Pero yo he repartido esto entre capitanes reformados pobres y viudas de hombres beneméritos que pasan necesidad". ¡Qué forma de dilapidar la plata! Se piensa en el Consejo de Indias, y el 6 de noviembre de 1636 se manda una real cédula en la que se piden informes.[51] Sin duda no es indiferente al asunto notar que Juan Cerezo es interino, lo que puede explicar en parte lo que hoy se consideraría como una impericia.

50. *Ibidem*, p. 484.
51. "Carta de Cerezo Salamanca sobre justicia y guerra", 10 de agosto de 1634, en AGI, Filipinas 8, R. 2, N. 23 y "Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas", 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, f. 24v.

Pero ya la pelota está corriendo. El nuevo gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera conoce la correspondencia de su antecesor y trata de encontrar una solución antes de que el Consejo se decida por sí mismo. Escribe el 30 de junio de 1636, se queja de la media anata, de su salario insuficiente (19 000 pesos), pone de manifiesto su "limpieza": en particular en su puesto anterior (Panamá), donde suprimió juegos "exorbitantes", por lo que no recibió los emolumentos correspondientes, y lo mismo hizo en Manila. Así, ¿qué hacer con la *metua*? "Lo e dispuesto este año en esta manera e repartido de limosna un mil y setecientos pesos entre algunas personas necesitadas y lo restante embio a España para que metan dos mujeres menores hijas de una casa ilustre que me consta con peligro su honestidad". Pide, finalmente, "fuera servido de hacerme merced [...] darme estos baratos que algunos años valen tres mil pesos". Hasta aquí la conducta del gobernador se entiende, según su propio interés. Pero lo que sigue es, o bien una torpeza mayúscula, o el signo de una gran lealtad al servicio del rey y al "buen gobierno": cada cual podrá interpretar. "En caso que no se sirva hazermela [la merced] lo meteré en la real caxa o aplicare a gastos de fortificaciones, que todo redunda en servicio de V. Mgd".[52] Él mismo está indicando al Consejo cómo usar el dinero.

Se le contesta como siempre con prudencia, "que reparteis por via de limosna de lo procedido destos juegos hasta en cantidad de mil y setecientos pesos entre algunas personas necesitadas". Y que se reduzca de diez a cinco días la licencia para jugar "i que en los demás se excuse por ser superstición de gentiles". No se contesta directamente al gobernador sobre su pedido de merced: implícitamente los baratos deben ir a las cajas reales.[53] No parece, sin embargo, que así lo entienda Corcuera.[54]

En esas fechas ya todo está bajo la luz del día, y un arbitrista de Manila –lo peor que pueda existir en cualquier república, según Quevedo y algunos otros– manda al rey un arbitrio en 1637 sobre la posibilidad de permitir a la Corona disponer de 5 millones de pesos anuales suplementarios

52. "Carta de Corcuera pidiendo baratos del juego de sangleyes", 20 de junio de 1636, en AGI, Filipinas 8, R. 3, N. 44.
53. "Copia de Real Cédula a Corcuera sobre juego de sangleyes", 2 de septiembre de 1638, en AGI, Filipinas 21, R. 12, N. 72.
54. Según certificación de los oficiales reales de 1650, no "se aya hecho entrada en la caxa real de ninguna partida de reales procedidos de los baratos de los juegos del parian de los sangleyes" entre 1624 y 1644, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.

gracias a diferentes argucias, entre ellos uno sobre los juegos de los sangleyes de Cuaresma. Indica, por lo demás, que en 1636 dieron 6 000 pesos, 7 000 en 1637, que Corcuera puso en la caja real.[55] En otras palabras, de una forma u otra, la Corona siempre acaba sabiéndolo todo, y el gobernador Hurtado Corcuera parece haber actuado con atino, si no con total honestidad. Lo cierto es que en fecha tan tardía como 1656 se sigue consultando al entonces exgobernador sobre la *metua*.[56]

La Corona sigue reflexionando y pidiendo informes sobre la sugestión de Corcuera, por ejemplo, en 1645.[57] Finalmente, desde Madrid se toma una decisión por real cédula del 11 de marzo de 1652: los baratos de los juegos de los chinos servirán para financiar las fortificaciones de Manila, como ya lo hacía el gobernador anterior, Diego Fajardo. Pero hay una modificación notable: la Corona va tras el rastro de la plata, ya que no se concede la licencia para cinco días, sino 15 "y importaran de diez a doze mil pesos si los navios yban en más abundancia".[58] Pero entonces es el nuevo gobernador, don Sabiniano Manrique de Lara, que no tiene las finezas de sus antecesores, quien protesta por carta del 19 de julio de 1654; se queja de que su antecesor, don Diego Fajardo, hizo "galantería a costa de sus sucesores" y aplicó los baratos "a la fundición y fortificación de esta ciudad". Después de 20 años de dilaciones, titubeos y contradicciones, finalmente de forma solemne "en la sala mayor en gobierno", el 24 de febrero de 1656, el Consejo de Indias toma la resolución de ratificar definitivamente la cédula de marzo de 1652, y siempre atento añade: "y se dija a Don Savi-niano Manrrique que su Mgd tiene muchos medios de que puede esperar merced condigna a su grandeza".[59] La Corona sabe que no debe hostigar demasiado a sus propios oficiales, dado que depende de ellos, tanto como ellos de ella.

55. "Copia de Real Cédula a Corcuera sobre juego de sangleyes", 2 de septiembre de 1638, en AGI, Filipinas 41, N. 53.
56. "Carta de Sebastián Hernando de Corcuera a Gregorio de Leguía, dando su parecer sobre la aplicación de los baratos de los juegos de los sangleyes de Manila", 7 de enero 1656, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.
57. "Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas", 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, fol. 174v, y "Expediente sobre los baratos de los juegos de sangleyes", en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10.
58. "Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas", 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, fol. 267v-268r.
59. "Expediente sobre los baratos de los juegos de sangleyes", en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.

Hacia el entierro de la *metua*

Ya poco cambiaría en la actitud de la Corona, sino hasta el final, es decir hasta que el juego vaya declinando, a finales del XVII, con la misma presencia de sangleyes infieles. Pero el sistema instaurado no es totalmente satisfactorio y, de vez en cuando (1697, 1702), el Consejo vuelve a interrogarse acerca de la pertinencia de mantener la *metua*.

El primer inconveniente es puramente financiero. El monto de la recaudación es bastante irregular, conforme la situación del parián y de sus habitantes, dependiendo de las negociaciones del gobernador (y alcalde mayor) de turno: recordemos que el primero sigue recibiendo unos dos mil pesos sin que esto conste en ningún documento oficial. Además, el rendimiento máximo corresponde a una duración máxima y molesta de las licencias para jugar. Es así que en tiempos de Fajardo (1645-1653), las cajas reales reciben por este concepto 4 716 pesos en promedio, únicamente 3 000 en 1645 y 8 000 en 1650. Entre 1685 y 1690 el promedio es de 5 540 pesos; casi por el mismo tiempo, 1691-1693, el único tributo de vagamundos rinde cada año más de 10 000 pesos.[60] En ese momento (1692-1694), el producto de la *metua* se estabiliza con 7 500 pesos anuales, pero ya es muy tarde, y tal vez esta última presión aceleró su declive irremediable.[61]

Hay otros evidentes inconvenientes para el juego, y puede parecer extraño que no se hayan planteado con regularidad a lo largo del tiempo, incluso en los pareceres de los eclesiásticos: son los aspectos nefastos de la *metua* en cuanto a su influencia sobre la moralidad y la religión. Hay que esperar a los años finales del siglo para que esto salga a la luz con más insistencia, aunque los aspectos de corruptela fueron denunciados, en primer lugar, por Fray Juan de Paz hacia 1680 y, posteriormente, por Fray Cristóbal Pedroche en 1695: ya hemos relatado la larga cadena de concusión, de extorsión de la que se beneficia todo un sector de la población, tanto sangley como

60. *Ibídem*, sin foliación; "Carta de Fausto Cruzat sobre importe de los baratos del juego de metua", 12 de junio de 1691, en AGI, Filipinas 14, R. 3, N. 34. "Carta de Fausto Cruzat sobre monto de distintos derechos", 22 de junio de 1694, en AGI, Filipinas 122, N. 9.
61. "Carta de Fausto Cruzat sobre monto de distintos derechos", 22 de junio de 1694, en AGI, Filipinas 122, N. 9.

hispana.[62] Gracias a estos procedimientos hay algo parecido a una normalización, una institucionalización de la *metua*, reconocida por todos, incluida la Corona, y con una duración que cada vez se extiende más aún fuera del tiempo de la Pascua china.[63] Los desórdenes son múltiples, según el vicario del parián: viniendo a este lugar en tiempo de la fiesta

> ...los pobres labradores que viven en las sementeras, y alla con mujer xptiana no comieran carne; aquí la comen y no ayunan ni oyen misa y aun algunos asisten a hacer sus sacrificios o a comer de lo sacrificado, y a lo menos todos quantos vienen de fuera y quantos están por aca pierden lo que devian gastar con su mujer, hijos, y luego todo el año hay discordia en casa por el juego.[64]

A partir de entonces, las denuncias se multiplican, siendo el arzobispo Diego Camacho y Ávila uno de los más acérrimos adversarios de la *metua*.[65] En una sociedad mejor integrada, la proximidad de infieles y fieles era cada vez más insoportable, aun cuando el mestizaje era una garantía de ortodoxia y de seguridad, en cierta forma paradójica: "y aunque ellos [los sangleyes convertidos] no fueran muy buenos cristianos, nos producen muy buenos católicos y leales vasallos de V. M. como se ha experimentado en las rebeliones que ha habido".[66] En 1700, el arzobispo y el gobernador rinden testimonio sobre lo dificultoso que resulta separar a unos y otros en el transcurso del juego.[67] La consecuencia era fácil de esperar: por real cédula del 22 de febrero de 1702, dirigida al gobernador y al arzobispo, se les pide encontrar el medio de reemplazar la *metua* "por juego de españoles", pero

62. "Carta de fray Cristóbal Pedroche [vicario del Parián] al provincial de la Orden de Santo Domingo", 2 de mayo 1695, en AGI, Filipinas 83, N. 53.
63. Juan de Paz, *Consultas*, 1687, p. 486.
64. Carta de Fray Cristóbal Pedroche, vicario del parián, al provincial dominico, 2 de mayo de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53. Ya Fray Juan de Paz había escrito: "otros no pocos inconvenientes tiene esta coaccion de asistir los sangleyes cristianos en el Parian, donde casi todos son infieles, que todos ellos combidados de los infieles comen de las cosas sacrificadas en honor de sus ídolos, con sus ceremonias supersticiosas [...] casi todos los christianos que vienen estos días de sus Pasquas al Parian entre infieles comen idolitos, por ser ellos frágiles y sus conciencias enfermas fáciles de caer", *Consultas*, 1687, p. 481.
65. "Carta del arzobispo Diego Camacho y Ávila", 28 de mayo de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.
66. Citado por García-Abásolo, "Mundo", p. 127.
67. "Carta de la Audiencia de Manila sobre el juego de metua", 20 de junio de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.

que mientras se sigan dando las licencias pero por tiempo corto (¿prudencia o codicia por parte de la Corona?).[68]

En estas condiciones, la Audiencia sin duda menos beneficiada que el gobernador por las Pascuas chinas, vota la extinción de la *metua* el 23 de enero de 1704. Y en 1710, el gobernador puede escribir a Madrid: "y desde entonces hasta ahora, que han corrido siete años, an sesado totalmente dichos juegos con universal aceptación de todos y de los mismos sangleyes porque los más de ellos convenían y contribuían involuntarios".[69] Sin duda, esta determinación final tiene algo que ver con ciertos cambios locales y de geopolítica: desde 1686, la expulsión de los infieles de Filipinas está al orden del día, aunque con mucha dificultad; toda esperanza de evangelización progresiva de China se desvanece. Con "la querella de los ritos chinos" y la posición poco abierta que toma Roma, el emperador de China tiende a romper también los puentes y, por tanto, los sangleyes pierden un protector poderoso.[70]

Pero ese acuerdo universal que menciona el gobernador en 1710 es dudoso. Hay por lo menos "un sanglei infiel" que en 1709 presenta al dicho oficial un memorial

> ...en que con el motivo de la celebración de la Pasqua de la Natividad del Señor, proponía se le diese licencia a los de su nación para tomar alguna diversión y entretenimiento con algunos juegos de cartas y palillos dentro de los aposentos de sus viviendas desde el tiempo de dicha Pasqua hasta pasada la Pasqua de dicha su nación, que venia a ocupar más tiempo que el discurso de un mes, ofreciendo servir con dos mil pesos.[71]

Petición sin duda hábil, ya que se olvida, según parece, de la *metua*, se incorporan elementos hispánicos y se extiende el tiempo de licencia; pero con el giro anterior ya era poco aceptable. Sin embargo, según el gobernador,

68. "Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas", 5 de junio de 1697-24 de noviembre de 1703, en AGI, Filipinas 332, L. 10, fol. 206r-209r.
69. "Carta del Conde de Lizarraga sobre juego de metua", 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.
70. Precisamente en 1705 llega a China el enviado del papa, el obispo Thomas de Tournon, quien es rápidamente expulsado por el emperador Kangxi. En 1724, el cristianismo es declarado "secta perversa y peligrosa". Véase Gernet, *Chine*, 1982.
71. "Carta del Conde de Lizarragasobre juego de metua", 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.

el memorial remitido al fiscal produce "un escrito tan difuso y enmarañado [...] [que] se reconoce lo desviado que esta de la intención de V. M. y de la seriedad política y circunspección xptiana a que deviera señirse". Por supuesto, el primer argumento del magistrado de la audiencia son los 8 500 pesos perdidos por el erario real cada año; pero añade que con esta diversión se espera que los chinos "se abstengan del vicio nefando y otros". La misma Audiencia, que prohibió el juego unos años antes, esta vez aprueba el informe del fiscal, autoriza de nuevo al gobernador a "permitirles los juegos [...] con la cantidad de pesos y la moderación del termino y tiempo que me parecieren combenientes", según declara éste.[72]

Es probable que "la cantidad de pesos" ya no pudiera tener la misma significación que en tiempos pasados, y el gobernador, por buenas o malas razones, era hostil a la *metua*. Lo cierto es que a partir de entonces, la Pascua china y la *metua* desaparecen de la documentación: la última mención encontrada en el Archivo General de Indias, y procedente de Madrid, es de 1714.[73] En una sociedad sangley cada día más desgarrada entre infieles, fieles y mestizos, las exigencias económicas de la Corona (y sobre todo de sus oficiales) eran cada día más apremiantes, y las licencias de residencia, las diversiones y otros juegos, por importantes que pudieran ser, pasaban después de la mera supervivencia.

Entre *microstoria* e imperio

Hacia 1753-1755 se decide definitivamente el destino de los sangleyes infieles: el 10 de diciembre 1753, el Consejo de Indias "pasa a las reales manos" dos cartas y varios testimonios del arzobispo de Manila, de 1752, "en que da cuenta de la tibieza con que procede el gobernador de Philipinas en la expulsión que tan expresamente le esta encargada de los sangleyes infieles, pues aunque se avia mandado saliesen asta el numero de 685, desconfiaba de su execución". Además, no se ha interrumpido la corriente: "en los quatro

72. *Ibídem*.
73. "Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas", 31 de octubre de 1712-12 de octubre de 1726, en AGI, Filipinas 333, L. 12, fol. 131v-132v. Por lo demás, es bastante neutral, ya que es un simple aviso de recibo de carta del fiscal sobre el asunto.

champanes primeros que llegaron este año [1752], vinieron setecientos y mas sangleyes de los mismos infieles prohibidos". Él mismo propone que "se formen listas puntuales de todos los chinos que nuevamente vinieren en los champanes que se aguardan, individualizando las señas, officio y caudal que tuvieren, y lo mismo se hagan con los sangleyes del Parian y de la provincia". La aplicación por el Leviatán de esta medida será decisiva. Al mismo tiempo, el eclesiástico pide que "se les tenga sujetos baxo del cañon de artillería para que no puedan moverse".[74]

En definitiva, el odio y la desconfianza han acompañado esta convivencia de dos siglos. Ni la necesidad vital de interrelaciones entre unos y otros ni la admiración recíproca que pudieron sentir hacia sus civilizaciones, pudieron acabar con esta muralla de negación. Si hay que distribuir las responsabilidades, aunque sin abrir juicio, sin duda las de las autoridades españolas de las islas fueron decisivas: establecieron un verdadero clima de terror sobre el parián, provocando en respuesta alzamiento tras alzamiento. La actitud de los virreyes chinos de la costa, tanto como la del rey de Formosa (en los textos, "isla Hermosa") tampoco fue favorable, navegando entre ambigüedad y amenaza jamás llevada a su último punto. Muchos intereses, en primer lugar los económicos, estaban en juego y reinaba mucha incomprensión de las prácticas diplomáticas del Otro. Lo peor era cuando se tomaba como embajador a un súbdito del otro campo, incapaz por tanto de inspirar confianza a nadie: en 1662, Cotsen, rey de Hermosa, mandó a Manila como emisario al dominico Fray Victorio Ricio: fue un fracaso rotundo.[75]

En todo esto, los engranajes centrales de la monarquía –el Consejo, la Corona– parecen estar en segundo plano: sus dificultades de información y, sobre todo, su incapacidad de medir el peso de las diferentes fuerzas que se ejercen en un momento dado, hacen que su conducta sea prudente, depositando una confianza (moderada) en los diferentes "ojos del cetro" que tienen en las islas. Toda medida que toman contra uno u otro se equilibra con un juego sutil de promesas y buenas palabras. La Corona en este espacio tan alejado da tiempo al tiempo, a veces en una espera casi secular, calculando que llegará un momento en que el fruto sea maduro, se pueda cosechar (o echar).

74. "Consulta sobre expulsión de sangleyes de Filipinas", 10 de diciembre de 1753, en AGI, Filipinas 97, N. 39.
75. En Blair y Robertson, *Philippine Islands*, 1904, t. 36, pp. 219-259.

Como hemos visto, esta espera puede durar a veces casi un siglo: hay que reconocer que esta política rinde sus frutos, le permite mantenerse cuando el resto del imperio ya desapareció, hasta 1898.

En realidad es una conducta bastante negativa en sí, desgastante, cara en términos de energía, ideología y hasta recursos –la indecisión en cuanto a los sangleyes costó un número significativo de revueltas sangrientas–. Fueron más las circunstancias locales y el alejamiento, los que dictaron esta política falta de resorte, no la conducta imperial en sí, más decidida del otro lado del Pacífico.

¿Que representó este latido de alas de mariposa que fueron la Pascua china y la *metua*? Muy poco, sin duda. Fue una de las pocas ocasiones que permitieron un acercamiento, en la monarquía católica, entre gentiles y cristianos. No fue el único, pues en otros espacios de la monarquía (los presidios de África en particular, además de algunas partes fronterizas de América), la misma convivencia temporal y desconfiada existió. El rey de España tuvo sus "chinos infieles", lo mismo que sus musulmanes o sus judíos. Pero eran situaciones anómalas, mal aceptadas, a veces ocultadas –recordemos que el problema de la *metua* tarda más de 30 años en poder salir a la luz oficial–. Esto favoreció situaciones también irregulares, con extorsiones y largas cadenas de corruptela. La legalización fue una mera puesta en evidencia, sin cambio en los desajustes, simplemente permitió a la Hacienda real sobreponerse a la pirámide de beneficiarios. En ese momento, los escrúpulos, sobre todo religiosos, supieron acallarse.

Finalmente, el conjunto, con todas sus hesitaciones, errores, contradicciones, demostró cinismo y flexibilidad, supo hacer navegar una barca que podía zozobrar en cualquier momento. Y esto para el mayor provecho del Occidente, que supo sacar ventaja de esa puerta por donde salían tantas riquezas asiáticas y de la cual los españoles eran los simples pero entendidos porteros. Ni Inglaterra en 1763 quiso quedarse con el oficio.

Filipinas, con toda la extremada tensión y el gasto que suponían su dominio y su evangelización, fue una pieza esencial de la ideología providencialista de la monarquía. Sin duda, la perpetuación de la *metua* era una piedra en el zapato. En su momento fue un argumento decisivo: en 1697, el Consejo recibió un informe estigmatizando

estos juegos malditos, destrucción de las haciendas, de las honrras, de la christiandad, de las almas de tantos como concurren [...] y finalmente descredito de nuestro católico Rey que gastando tanto como gasta en edificar esta Iglesia [roto] de todos por publicar los chinos que les obliga a jugar por intereses de quatro o seis mil pesos.[76]

Este último argumento fue, con seguridad, determinante en la decisión que se tomó unos años más tarde, en referencia a la *metua*: la monarquía católica no estaba dispuesta a vender su legitimidad, adquirida con tantos sacrificios, por un simple plato de lentejas.

Fuentes

Archivos

AGI Archivo General de Indias.
BNE Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía

Anónimo, "Manila as the Spanish Gateway to the East", *Bulletin of the Business Historical Society*, vol. 4, núm. 4, Harvard, junio 1930, pp. 3-10.

Atwell, William S., "International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530-1650", *Past and present*, 95, Londres, 1982, pp. 68-90.

______, "Another Look at Silver Imports into China, ca. 1635-1644", *Journal of World History*, 16/4, diciembre 2005, pp. 467-489.

Bernal, Rafael, *México en Filipinas: estudio de una transculturación*, México, Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.

76. "Carta de fray Cristóbal Pedroche [vicario del Parián] al provincial de la Orden de Santo Domingo", 2 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 83, N. 53.

Blair, Emma y James A. Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1898*, Cleveland, 55 vols. 1903-1904.

Calvo, Thomas, "La construcción de una cultura imperial: Zaragoza, Valladolid de Michoacán, Lima y Manila lloran al Príncipe Baltazar Carlos (1647-1648)" en Lilia V. Oliver Sánchez, *Convergencias y divergencias: México y Perú, siglos XVI-XIX*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán, 2006.

Carletti, Francisco, *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo, 1594-1606*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1976.

Cartas de Indias, t. 2, México, SHCP/Miguel Ángel Porrúa, 1982.

Diccionario de Autoridades, Madrid, Real Academia Española, 1724-1737.

García-Abásolo, Antonio, "La difícil convivencia entre españoles y chinos en Filipinas" en Luis Navarro García (coord.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Secretaría de Publicaciones, 2005, pp. 487-494.

______, "El mundo chino del imperio español (1570-1755)" en M. Luque Talaván y Mª Manchado López (eds.), "Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521-1898): Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández" (en prensa).

______, "La audiencia de Manila y los chinos de Filipinas. Casos de integración en el delito", p. 366, en www.juridicas.unam.mx.

Gernet, Jacques, *Chine et christianisme: action et réaction*, París, Gallimard, 1982.

González de Mendoza, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, Madrid, Aguilar, s. a.

Morga, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1609].

Paz, Juan de, *Consultas y resoluciones varias, theologicas, jurídicas, regulares y morales*, Sevilla, por Thomas Lopez de Haro, 1687.

LAS FIESTAS DE CANONIZACIÓN DE SAN IGNACIO DE LOYOLA Y SAN FRANCISCO XAVIER EN PUEBLA, 1623. UNIVERSALISMO Y DIDÁCTICA JESUITA[1]

Solange Alberro
El Colegio de México

La Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola y cuyas constituciones fueron aprobadas en 1540, hizo su entrada en la Nueva España en 1572. Para estas fechas estaba ya presente en los cuatro continentes y su dinamismo parecía no tener límites. En 1622, su fundador, el vizcaíno Ignacio y el apóstol del Lejano Oriente, el navarro Francisco Xavier, fueron canonizados, habiendo sido beatificado el año anterior el italiano Luis Gonzaga.

Por aquellos años también, Puebla era la segunda ciudad del virreinato novohispano. Situada en el camino de México a Veracruz, en un amplio valle dedicado a actividades agrícolas sobre todo cerealeras, bien poblada de indígenas, españoles, mestizos y descendientes de africanos, sus talleres fabricaban loza, objetos de vidrio, velas, telas, bizcochos y demás productos necesarios a las flotas que zarpaban de Veracruz para Sevilla y de Acapulco para Manila. La ciudad misma, sede de uno de los obispados más ricos y codiciados de la América hispana y de un poderoso cabildo, contaba con varios conventos masculinos y femeninos, con colegios e instituciones caritativas. Su población, originalmente española, era próspera y las construcciones tanto religiosas como civiles manifestaban la riqueza y el gusto de sus habitantes.

1. El relato de estas fiestas, así como el de las que la Compañía de Jesús llevó a cabo en la ciudad de México el año anterior (1622) para honrarlos, se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid (RAH), sección *Jesuitas*, tomo 112, signatura 93685 y ha sido paleografiado, anotado y provisto de un aparato crítico por el investigador Julio Alonso Asenso, de la Universidad de Valencia. He modernizado la ortografía del texto para hacerlo más accesible. "Relación Breve de Las Fiestas que el colegio de la compañía de Jesús de la ynsigne ciudad de los Ángeles ha hecho en la canonización de san Ignacio su patriarca y fundador y de san Francisco Xavier Apóstol del oriente y del Beato Luis Gonzaga". El documento es anónimo.

En la ciudad, la Compañía de Jesús atendía en aquel entonces a dos colegios, de estudios superiores, medios y un internado para colegiales seglares.[2] Si en México, la Compañía había celebrado de manera grandiosa, según solía, la doble canonización y la beatificación, los de Puebla no podían dejar de echar la casa por la ventana para emular a la capital. El relato anónimo, que describe los festejos poblanos organizados por los jesuitas, tal vez por los numerosos y minuciosos detalles que proporciona en un estilo netamente barroco, permite pensar que las celebraciones poblanas fueron, si no más lucidas que las capitalinas, al menos más cálidas y pintorescas.

Bien lo sabemos, tales fiestas distaban mucho de ser espontáneas, aun cuando implicaban inventos ingeniosos, frecuentes y espontáneas explosiones de regocijo y admiración. En efecto, todas siguen esquemas en los que encontramos temas, secuencias y personajes similares, como danzas, parlamentos y versos, desfiles y procesiones, ceremonias religiosas, visitas a casas conventuales, construcciones y efectos efímeros como arcos, tablados, fuegos artificiales, aparición de animales vivos o fabricados, torres y castillos, etc. Sin embargo, sea por el talento de quien dejó una descripción escrita de estos festejos, sea por la inventiva de sus creadores, casi todas las manifestaciones poblanas tienen un sabor y un color particulares. Recordemos que estas fiestas, tan apreciadas en los siglos pasados en los que constituían una de las pocas oportunidades de regocijo y admiración por parte de la ciudadanía entera, eran muy costosas, por lo que los cabildos civiles y eclesiásticos, las órdenes religiosas, los gremios y cofradías que solían organizarlas siempre contaban con la cooperación de los vecinos más acaudalados, que no dudaban en prestar joyas y objetos de valor para engalanar altares e imágenes, en elevar altares en sus propias casas, ofrecer banquetes, refrigerios, fuegos artificiales y juegos.[3]

2. Se trata del de San Jerónimo, fundado en 1578, el del Espíritu Santo, de 1587. En 1625 se fundaría el de San Ildefonso y, más tarde, el de San Francisco Xavier.
3. Las perlas y piedras preciosas de las joyas prestadas eran extraídas para ser colocadas en las imágenes y estatuas que salían en las procesiones o eran dispuestas en los altares. Terminadas las celebraciones, se les volvía a colocar en las joyas prestadas, que eran luego devueltas a sus generosos y piadosos propietarios.

Breve descripción de la fiesta: sus secuencias y puntos notables

Todo empezó el sábado 7 de enero de 1623 y terminaría el 16, tratándose de una fiesta más octavario. A medio día, con repique general, adornadas las iglesias, casas y demás construcciones con banderas, música de trompetas y chirimías, se abrieron las puertas de la iglesia jesuita. Estaba ésta resplandeciente y el sagrario del retablo mostraba cantidad de niños Jesús (nótese la multiplicidad de estos niños, con la finalidad obvia de marcar la sensibilidad y el inconsciente de los espectadores con el anagrama de Jesús –JHS–, que resulta ser también el de la Compañía –o sea, primer golpe y efecto mediático por parte de los jesuitas–. Abundaban las flores, los relicarios, las cazoletas de plata y pebetes, de modo que reinaba en el recinto sagrado una bruma aromática de incienso y tal vez de copal, creando un ambiente a la vez devoto y sensual. Así lo declara el mismo relator, al subrayar que el altar "alegraba su vista y olor los sentidos". Así aderezado el altar, depositaron en él a los dos nuevos santos, cuajados de oro, "perlas, diamantes, jacintos, esmeraldas, rubíes y zafiros". Aparte y gozando de menor jerarquía, fue colocado el beato Luis Gonzaga, de tan hermoso rostro que "robaba los corazones" (*cf.* el llamado se hace a la vez a la emoción estética y a la sensualidad). A sus pies estaba una corona de oro, él llevaba en la mano una cruz adornada con un ramo y lucía una larga cadena de perlas. Su amable presencia valió al beato numerosas limosnas en dinero, cestos y candelas.

La capilla mayor de la iglesia, revestida de terciopelos y damascos, estaba engalanada con grandes láminas y relicarios, igual que uno de los retablos y baldaquines de telas y brocados, entretejidos de seda, pasamanos de oro se veían por doquier. De nuevo se dejaron ver unos 24 jesuses ricamente vestidos que asomaban de una viga. Un arco de espejos aderezado con pasamanería de seda y unas lámparas de plata llamaban la atención en la bóveda del coro y unos lienzos que representaban escenas de caza, pesca, montería, fruteros, entretenían a la mucha gente que copaba la iglesia. En el coro alto se imponían los géneros lujosos, sedas, brocados, terciopelos traídos del Viejo Mundo y de Asia, junto con la imaginería, las láminas y los relicarios. Frente a la puerta se alzaba un altar en el que se erguía San Ignacio. Encima de él, sobre un cielo de rica tela encarnada lucían algunos plumajes

traídos de Flandes y sobre una viga soportada por dos pilares se colocó "cantidad de niños" –jesuses, se entiende– entreverados con ramilletes y cuadros de reliquias.[4]

A las dos horas, los 50 jesuitas poblanos salieron a recibir "al son de buena música" a las religiones, o sea, a las demás órdenes religiosas masculinas de la ciudad, así como al cabildo secular, a la "caballería", es decir, a los caballeros o notables locales.[5] Una hora más tarde llegó la "suiza", compuesta de soldados encargados de mantener el orden urbano; así se fue formando una procesión que incluyó a los sectores religioso y civil conforme al carácter mixto de cualquier celebración hispana en aquella época. A las tres horas de la tarde esta procesión se puso en marcha y tanto el orden que guardaba en ella cada sector, como los lugares que visitó, entrañan un significado. Primero marcharon los soldados de la "suiza", seguidos por la Congregación de Nuestra Señora de seglares, el Colegio de San Jerónimo y, finalmente, "todas las religiones mezcladas en sí", siendo individualizados sólo la "suiza" y los cuerpos de filiación jesuita.[6] De modo que primero marcharon los seglares, –soldados, miembros de la Congregación y estudiantes– y luego las órdenes religiosas y los eclesiásticos conforme al orden de estas procesiones en las que las personalidades o los cuerpos más relevantes venían al último. Llevando los prelados de las distintas órdenes los guiones que habían sacado de la Iglesia jesuita, la procesión llegó entonces a la catedral.

Los bultos de los dos nuevos santos iban cargados en hombros por jesuitas y religiosos de las demás órdenes y para saludar a los santos se disparó una vigorosa salva y "una vistosísima águila encohetada". Cabe notarlo, se trata de un "águila" con connotaciones religiosas –San Juan Evangelista–, políticas, por ser el ave bicéfala emblema de la dinastía Austria, pero también, lo veremos más adelante, con connotaciones mexica. La procesión caminó hasta las casas del cabildo, en medio de una muchedumbre que a menudo impedía el paso. La ciudad, es decir el cabildo de ella, recibió la procesión con una salva en la plaza y se presentó luego la "clerecía" de catedral, entiéndase

4. Es curioso que los plumajes vengan de Flandes, existiendo una tradición de plumería en la Nueva España. Por otra parte, los "niños" son seguramente "niños Jesús", como los anteriores. La presencia de Jesús –JHS– y por tanto del anagrama de la Compañía, es constantemente reiterada.
5. Se trata de los franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y carmelitas.
6. El Colegio de San Jerónimo y la Congregación de Nuestra Señora eran de los jesuitas.

ahora el cabildo catedralicio, para recibirla a su vez. Al encontrarse los dos grupos de la procesión y del cabildo catedralicio, se oyó un *Te Deum* cantado por la capilla de catedral. La comitiva entró entonces en el templo en medio de salvas, los dos santos fueron colocados en el altar mayor y se cantaron "unas muy solemnes vísperas con ingeniosos motetes y villancicos", acto muy ensalzado por los prebendados quienes, según la fórmula consagrada para este tipo de celebraciones, declararon "no haber oído cosa semejante, ni visto el gentío que a ellas concurrió".[7]

Al finalizar las vísperas empezó el paseo de los estudiantes de los dos colegios jesuitas encabezado por clarines y chirimías. Siguiendo el carácter militar de la Compañía de Jesús iba delante un gallardo "general" ricamente ataviado –su traje costó unos $400, suma entonces considerable–, caballero en un corcel y con acompañamiento de diez criados de librea. Lo antecedían, el imperio mexicano y cantidad de "indios a lo chichimeca", embijados, armados de arcos y flechas.[8] Venían luego, montados en "hermosísimos caballos", los grandes de la corte de Moctezuma, "vestidos a su usanza de ricas telas, llevaban las tiaras de joyas y perlas". El "Emperador Mexicano" montaba un caballo blanco y vestía atavíos que costaron $1 100.00, habiéndose empleado unos $500 de ellos en una cadena de oro que llevaba puesta. Su caballo iba adornado con banderas sostenidas por dos caciques. Detrás de Moctezuma iban diez caballos de repuesto también muy adornados y llevados por indios precedidos por un capitán provisto de un escudo en el que se leían los versos siguientes

> A Ignacio, cual sol del cielo,
> Y a Xavier, águila real
> de Ignacio, águila y tunal
> rinde el mexicano suelo.

Esta secuencia indígena e indigenista merece un comentario. En primer lugar, cabe señalar que en 1623 sólo existían en la Nueva España

7. En los virreinatos esta fórmula repetitiva tiene por fin magnificar la celebración local y, por tanto, afirmar la superioridad de la devoción local americana con relación a la peninsular y europea en general. En Europa suele traducir un orgullo regionalista o monárquico.
8. Embijados, o sea, con cara y cuerpos pintados.

pocos colegios jesuitas dedicados a los indios, entre ellos los famosos de San Gregorio en México y de San Martín en Tepotzotlán.[9] Sin embargo, en la fiesta celebrada en la capital por la Compañía de Jesús, primero en 1610 con ocasión de la beatificación de Ignacio de Loyola y la consagración de la iglesia jesuita de La Profesa y luego, en 1578, con motivo del recibimiento de numerosas reliquias de santos enviadas por el papa Gregorio XIII, participaron los estudiantes indígenas del colegio de San Gregorio y, como en el caso presente, los símbolos mexicas debidamente reinterpretados y por tanto rehabilitados, fueron abiertamente reivindicados.[10] Llama la atención, asimismo, que Moctezuma sea representado a la vez con vestimenta indígena pero suntuosa, cual convenía a su título de emperador y acompañado del séquito debido a su rango. En otras palabras, los indios, casi siempre asociados a la pobreza y la debilidad en las crónicas y los textos virreinales, son presentados aquí graves, majestuosos y espléndidos, de modo que lejos de inspirar compasión o fastidio, suscitan respeto y admiración. Obviamente, esta representación tiene sustratos políticos. Al igual que Cortés destacó la magnificencia, las bondades y riquezas del mundo mexica para exaltar su conquista y, por tanto, sus talentos militares y diplomáticos junto con los beneficios que aportaba a la Corona al añadir a sus dominios tan excelso reino, los jesuitas exaltan el mundo indígena para justificar y enaltecer su obra en tierras americanas.

Pero, por otra parte, al incluir a indígenas en los festejos, se presenta a la sociedad novohispana como plural e incluyente. Además, los versos en honor a los dos nuevos santos entrañan una recuperación y una combinación de los símbolos mexica, el águila y el tunal, con el águila real monárquica, en una síntesis con implicaciones simbólicas notables: Xavier se relaciona con el águila real, mientras Ignacio lo hace con el águila mexica.[11] Por tanto, se desprende de aquellos versos lo siguiente: los dos santos jesuitas funden a España con Nueva España en un conjunto político-religioso y las evocaciones del Sol, el cielo y el "mexicano suelo" añaden al conjunto un sustrato telúrico con reminiscencias tanto mitológicas como indígenas. Además, de manera temeraria, Ignacio es asociado al conjunto prehispánico águila-tunal, lo que

9. En el siglo XVIII, Puebla verá la apertura del colegio de San Francisco Xavier, para indios.
10. Solange Alberro, *El Águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, El Colegio de México/FCE, 1999, pp. 87-95 y 104-111.
11. *Ibidem*.

tiene por resultado el resignificarlo y, por ende, rehabilitarlo, proceso que ya se había inaugurado en los recibimientos de las reliquias en México, en 1578, (*cf.* nota 9).

Detrás del emperador Moctezuma marchaba la "Monarquía del Japón" y sus acompañantes soberbiamente ataviados, refiriéndose a ella con estos versos:

> Armas y almas, el Japón
> rinde a Ignacio y a Xavier
> pues por ellos tiene el ser
> fee, creencia y religión.

Estos versos presuntuosos aluden a las misiones jesuitas en el Japón, que por aquellas fechas vivían periodos de implacable persecución. Pero el "Japón" simboliza aquí a todo el Oriente Lejano, puesto que los jesuitas tienen misiones en Filipinas y China por estas fechas. En seguida aparecía el Reino de Portugal, unido a la Corona de Castilla desde 1580, el que "se alegraba y derretía de alegría". Estos versos honraban a los dos santos en estos términos:

> A las virtudes divinas
> de Ignacio, que es fuego ardiente
> y al claro sol de Oriente
> rinde Portugal sus quinas.[12]

No faltaba el Imperio del Gran Turco, Solimán, con numeroso acompañamiento de moros haciendo alarde de su "braveza y ferocidad con lanzas y adargas, al son del pífano y atambor". Delante del monarca iba un capitán que en un escudo "ofrecía a sus medias lunas convertidas ya en soles a los que lo son del cielo, Ignacio y Xavier", junto con éstos tan jactanciosos como falaces versos

> Ignacio y Xavier, columnas
> de la fe, claras lumbreras

12. Quinas: las armas de Portugal, compuestas de cinco escudos.

hacen constantes y enteras
mis mudables medias lunas.

Esto en un alarde retórico y simbólico que declaraba lo siguiente: que los dos santos jesuitas convertidos en soles transformaban las mudables medias lunas turcas en soles, lo que presume una influencia que obviamente los jesuitas nunca tuvieron en Turquía. Seguía el Gran Turco en persona, bajo un palio de carmesí, acompañado de ocho caballos, catorce criados, etc. Le pisaba los talones "el Francés" con sus respectivos acompañantes. Su escudo llevaba, junto con sus armas, los versos siguientes:

De Xavier a la belleza
de Ignacio a los resplandores
ambos lirios de pureza
de lis ofrece hoy sus lises
Francia , para más grandeza

De nuevo se postula la rendición simbólica de Francia a los jesuitas a través de la ofrenda de los lises reales, lo que no deja de entrañar cierta verdad puesto que La Compañía de Jesús fue fundada en Francia en 1534, donde tenía desde entonces varias casas. Con el emperador Carlomagno desfilaron los doce pares de Francia, el obispo Turpín y el cardenal infante arzobispo de Toledo, junto con numerosa clerecía, en una clara alusión a los romanceros españoles de la Edad Media.

No podía faltar el Reino de España, con numerosos caballeros de las órdenes militares. Delante del rey iban los grandes, a la izquierda del monarca estaba su hermano Carlos, muy engalanados y enjoyados todos. Un capitán llevaba un escudo en el que se podían leer estos versos elogiosos para los dos santos españoles:

A Ignacio y Xavier, luceros
el cielo, ilustres varones
rinde España sus aceros,
sus coronados leones
y sus castillos roqueros

Una referencia muy clara a los reinos de Castilla y León.

Cuatro carrozas seguían al rey de las Españas, junto con el Colegio de Cardenales y el mismo papa Gregorio XV, "alegre de haber dado al mundo tan ilustres santos, que lo manifestaba con esta letra"

Hoy canonizo a los dos
pues más vive y se eterniza
cuando a pares canoniza
el pontífice de Dios.

¿Qué podemos deducir de este desfile que, para nuestros criterios actuales, puede parecer algo disparatado? Si España, Portugal y Francia son reinos cristianos con añejas relaciones entre sí y si Japón es tierra de misión por parte de los jesuitas portugueses y españoles, la presencia notable del Gran Turco y de su imperio refleja la obsesiva importancia que representan para los ibéricos, tanto desde el punto de vista político como religioso, que trasciende de la declaración hecha por el Turco de la conversión de sus "mudables media lunas" en soles, conversión operada por los soles que resultan ser Ignacio y Francisco Xavier. Por otra parte, los reinos representados son contemporáneos de los actores que participan de las celebraciones, mientras la evocación del de Francia remite a la tradición del Medioevo, lo que enraiza a la empresa jesuita en el pasado cristiano europeo y remite finalmente a la reconquista. En realidad, tales representaciones no reflejan más que el universo mental de los jesuitas en las primeras décadas del siglo XVII, activos en Europa, América, Asia, África y anhelantes por serlo también en los países musulmanes figurados por el imperio turco, que sigue siendo el gran enemigo de España a pesar de la victoria lograda en Lepanto 52 años antes.[13]

Detrás de esta secuencia dedicada a los reinos que en una forma u otra son presentados como deudores –o cuna, en el caso de España– de Ignacio y Francisco Xavier, aparecieron tres conjuntos alegóricos. El primero era una grande y suntuosa galera llena de niños ricamente ataviados gobernada por Ignacio, revestido de sotana y manto bordado de perlas y piedras preciosas.

13. En otras fiestas virreinales, jesuitas o civiles, son representados muchos otros "reinos", incluso de África, como el de Etiopía y, desde luego, la Nueva España y el Perú.

Esta embarcación representaba el Triunfo de la Religión. El segundo, que tenía forma de castillo, constaba de tres cuerpos. En el primero se podía ver a Ignacio y, en su nivel más alto, la Fe. Se trataba del Triunfo de la Fe, en alusión a la implantación por la Compañía de la fe cristiana en el mundo. El tercero y último conjunto, que representaba el Triunfo de la Gloria, fue muy aplaudido por la riqueza de las joyas y de las vestimentas que llevaba una multitud de ángeles ordenados en sus tres jerarquías. Estos ángeles, desde luego asociados a la ciudad de Puebla por su misma advocación "de los Ángeles". Así, al decaer el día, concluyó la primera jornada; pero la noche no fue menos concurrida pues las músicas, los fuegos artificiales, "plumajes" y voladores mantuvieron a los poblanos en vela.[14] Lo que más llamó su atención fueron los fuegos que duraron media hora despedidos por dos "torres artilladas" y la aparición de los dos santos festejados en nubes de fuego, aunque sin quemarse ellos. Por último, un toro encohetado "hizo mucha risa y causó a son de clarín mucho regocijo" entre el público. La ciudad "estuvo toda en fuego" y el mismo alcalde mayor quemó un navío desde sus balcones.

El segundo día empezó como el primero, con estruendo de salvas, tiros, repiques y músicas. A las siete de la mañana salieron los jesuitas de su iglesia y se dirigieron a la catedral; después de oír un Triunfo de la Religión acompañado de música y de observar la ejecución de una danza se formó la procesión, encabezada por la "suiza", que al son de la música disparó sus arcabuces. Luego desfilaron los estandartes y andas de distintas parroquias y, detrás de ellos, los miembros de la Congregación de Nuestra Señora llevando hachas encendidas; los del Colegio de San Jerónimo, las diversas órdenes religiosas establecidas en la ciudad, la misma Compañía y el Cabildo catedralicio. Los estandartes y los dos santos fueron sacados de la catedral y con disparos de artillería, fuegos y profusa música, la procesión se puso en marcha; las calles estaban engalanadas y el anagrama JHS, asociado a la Compañía, se veía por doquier. La visita protocolaria a los distintos conventos inició. Primero fueron las monjas dominicas de Santa Catalina las visitadas y, luego, las concepcionistas trinitarias, quienes, respondiendo con sus cantos desde el coro alto a los cantos que la clerecía elevaba desde la nave, acogieron la

14. Los "plumajes" son fuegos artificiales que, al dispararse, asemejan plumas.

comitiva en su iglesia.[15] Se salió luego a las calles, donde se escuchó algún poema o coloquio –falta algo en el texto, nota mía– y se escenifió una danza en honor a Francisco Xavier.

Fue de particular mérito, entre las construcciones alusivas a los santos que se alzaban en calles y esquinas, un altar que un devoto de los jesuitas, un tal Miguel de Branbana, levantó en su propia casa y constaba de dos niveles de bufetes de plata, encima de los cuales lucía un frontal compuesto de vajilla dorada y esmaltada. Encima del conjunto se levantaron tres cuerpos de retablo en los que aparecían las tres jerarquías de ángeles, "hechos de hermosísimos Niños Jesúses con vistosa plumería de alas". En el primer nicho se podía ver a Luis Gonzaga. Llegó entonces el carro del que salieron cuatro ángeles que dieron a conocer al nuevo beato y las tres jerarquías celebraron el Triunfo de la Gloria de Ignacio y Xavier.[16] Más adelante, otro altar instalado por un particular, Andrés de Arano, constó de tres partes, siendo alegrado el conjunto con "música de pájaros".[17] Llegó entonces la procesión a la iglesia de los jesuitas y fue recibida por los truenos y fuegos acostumbrados de un "bien artillado castillo"; la entrada al recinto se verificó con mucha majestad y duró tanto que "no faltaron buenos y maduros juicios que dijeron se podía venir de Roma a ver y a gozar la procesión". Después de la misa celebrada en esta iglesia, "comieron en nuestro refectorio los señores y el cabildo abundante y religiosamente".

Las vísperas fueron celebradas en catedral y luego se asistió a un "general mitote de los naturales de Cholula, con la más rica plumería que hay en este reino". Por la tarde se reanudó la procesión y un nuevo espectáculo se presentó: un combate llevado a cabo en una enramada especialmente plantada para esta ocasión. Numerosos "indios chichimecos" enfrentaron a los españoles, saliendo vencedores estos últimos. Los fuegos nocturnos incluyeron una sierpe que fue quemada en lo alto de unas torres y un toro encohetado salió

15. En 1623 existían en Puebla los conventos de monjas de Santa Catalina fundado en 1568, la Concepción desde 1593, el de San Jerónimo en 1597, el de Santa Teresa de 1604, el de Santa Clara en 1607 y el de la Santísima Trinidad de 1619. Rosalía Loreto, *Los conventos femeninos y el medio urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, p.42. Según el presente relato, sólo fueron visitados los de las dominicas y de las trinitarias. Las monjas, sometidas a la clausura, solían quedarse ocultas en el coro alto o bajo de su iglesia.
16. El texto es algo oscuro aquí y no se puntualiza la manera como se "celebró" el triunfo de Ignacio y Xavier.
17. Traduzco por "partes" el término "azes", del texto pues el de "haz", que se encuentra en el diccionario tiene varios significados entre los cuales no es posible distinguir el que conviene aquí.

a las calles, como lo hizo cada noche de la octava. Desde la catedral también se dispararon muchos fuegos artificiales y el día siguiente, o sea el lunes, el vecindario fue despertado con el estruendo acostumbrado de músicas, tiros y cohetes. De ahora en adelante, los oficios religiosos y predicaciones serían celebrados cada día por un prelado distinto de catedral, de la Santa Cruzada o de las distintas órdenes religiosas establecidas en la ciudad.

Establecida esta rutina, cabe recalcar algunas secuencias y ciertos momentos particulares. Por ejemplo, un coloquio sobre las siete artes liberales, que fue rematado por una "ingeniosa danza", seguido de un "numeroso y lucidísimo mitote de 24 mexicanos con su Emperador Moctezuma", resplandecientes todos de oro, plata, tocados de "diademas de jesuses de joyas y perlas". Se pudo también admirar en lo alto de una torre a "un ferocísimo demonio a quien san Ignacio dentro de una nube abrasó en fuegos" y un "árbol copado de fuego". El jueves siguiente salió en un tablado Hernán Cortés con la Señoría de Tlaxcala seguida de sus Grandes, o sea, de sus caciques, principales y gobernadores. Se trataba de representar la entrada de Cortés a Tlaxcala, declarando el mismo conquistador que "estos reinos por sí conquistados serían nuevo ser por S. Ignacio y sus hijos", en una aseveración tan soberbia como anacrónica y errónea por parte de los jesuitas.[18] También fueron representadas las Cuatro Partes del Mundo, que compitieron por reivindicar a Xavier, hasta que la Cosmografía sentenciase que "todos tenían parte igual en el santo".

El domingo fue particularmente animado. Después de los oficios religiosos de la mañana y tarde, del desfile de los soldados –la "suiza"– y de los estudiantes de los colegios jesuitas, las alegorías clásicas hicieron su aparición: la Fama, el Mundo, los dioses, personajes y lugares de la mitología como Plutón, el Averno, cancerbero, las tres Furias infernales, las diosas Telus, Ceres, Flora, Venus, ésta "coronada de mirtos", una manzana de oro en la mano con esta letra "Quia pulchior",[19] Palas, los dioses Pan, Baco, Neptuno, Eolo, Boreas, Austro, Céfiro, Vulcano, Marte, Faetón, Mercurio, Saturno,

18. Aunque las fiestas jesuitas siguen el esquema codificado que los hace incluir en sus celebraciones a las demás órdenes religiosas, los mensajes que mandan por metáforas, símbolos e incluso declaraciones, como en el presente caso, ignoran la labor de sus antecesores en la Nueva España , los franciscanos, dominicos y agustinos, a cuyo cuidado estuvo la primera y principal evangelización de los naturales en el siglo anterior.
19. *Quia pulchior* significa, "porque es la más bella".

Júpiter, Ganímedes, Esculapio, los ríos Tíber, Arquealo, Inaco, los cíclopes, el "Cielo de la luna", Héctor Troyano, Aquiles, Castor y Pólux, Agamenón, sin que faltasen "varias y hermosas ninfas".[20] El carro que llevaba a tan ilustres huéspedes era tirado por las Tres Gracias. También salieron la Paz, la Fama, el Firmamento y el Sol. El Cielo llevaba un círculo con estrellas que representaba la Vía Láctea y los 12 signos del zodíaco y remataba en el Cielo Empíreo, "asiento de los bienaventurados y triunfo de la gloria". Cada dios, personaje o lugar llevaba las vestimentas, los adornos, atributos u objetos que permitían identificarlo, al menos por parte de una minoría un tanto letrada. Este desfile mitológico concluyó con el arribo de una carroza ricamente adornada en la que se erguían Ignacio y Xavier en la "popa", mientras Luis Gonzaga se hallaba en "la proa", acompañados ambos de los coros angélicos relacionados con la ciudad de la Puebla "de los Ángeles".[21] El remate de las fiestas consistió en una orgía de fuegos, de modo que estuvo "todo en llamas", a fuerza de castillos, torres artilladas, cohetería, toros y bombas dispensados por un profuso arsenal pirotécnico, con la explosión y la quema final del galeón que había sido usado para los Triunfos. El lunes fue dedicado expresamente al beato Luis Gonzaga y el cabildo de la ciudad a su vez dio inició a sus propias fiestas para celebrar la doble canonización y la beatificación de los insignes San Ignacio, San Francisco Xavier y el Beato Luis Gonzaga.

Puntos fuertes: temáticas, propósitos

Desde nuestra lejanía como contemporáneos de este incipiente siglo XXI, ¿qué podemos extraer de estas celebraciones de hace casi 400 años?, ¿qué mensajes mandaron y con qué fines, qué trascendencia social tuvieron? En primer lugar, llama la atención el carácter mixto de estas fiestas, primero en cuanto tienen un sentido a la vez religioso y laico, luego por la participación social mixta que involucran. En efecto, sabemos que hasta el siglo XIX, al menos en los países europeos, el poder secular y el religioso estuvieron estrechamente

20. El Arquéalo y el Inaco son ríos de Grecia.
21. Existe una ambigüedad constante entre los términos "galera, barco" y "carro, carroza", que se explica porque las embarcaciones eran movidas sobre ruedas, como carros.

unidos e incluso mezclados.[22] En el caso que nos ocupa, si bien los jesuitas fueron los organizadores y amos de las fiestas, el cabildo de la ciudad de Puebla y la "suiza" de soldados participaron de manera importante en ella. Por lo que se refiere a la participación social, vemos que ésta abarcó a las autoridades religiosas y civiles a sectores acomodados, como aquellos devotos que levantaron en su propia casa altares en honor a los dos nuevos santos; y también a los sectores populares, que gozaron de los múltiples espectáculos públicos, parlamentos, danzas, mitotes desfiles, músicas y, sobre todo, los efectos especiales, la pirotecnia constante y el estruendo causado por las descargas, los tiros y bombas que desde la mañana hasta bien entrada la noche iluminaron y saturaron los cielos y los aires poblanos. Si bien sabemos que las familias acaudaladas se quedaron gozando desde sus balcones ricamente adornados las procesiones y los diversos espectáculos que se ofrecieron, sin mezclarse con el pueblo llano que colmaba calles y plazas, todos participaron de los mismos espectáculos y la risa, la alegría, la admiración y la devoción fueron compartidos –y gratuitos–, a diferencia de las grandes celebraciones de nuestros tiempos, como la apertura de los Juegos Olímpicos o la del Mundial de Futbol, en que los espectadores directos deben comprar costosos boletos para tener acceso a los escenarios que constituyen los estadios deportivos, mientras los espectadores indirectos deben contar con los servicios de TV de paga.

Vemos también que la devoción de los poblanos que se manifiesta por la asistencia a oficios religiosos, a procesiones, desfiles, combates, mitotes y parlamentos, se acompaña de una sensualidad intensa. En efecto, la contemplación excepcional, pues sólo las fiestas civiles y religiosas la permitían, de estatuas y personajes alegóricos cuajados de perlas y piedras preciosas, revestidos con las telas más suntuosas y exóticas; las miles de luces de ceras, hachas y, sobre todo, de los fuegos artificiales que transformaron las noches normalmente muy oscuras de la ciudad en brillantes mediodías; los aromas del incienso y del copal destilados por cazoletas y pebeteros, el de los ramilletes de flores que adornaban los altares de las iglesias y de las calles y que desterraban por un momento sus habituales hedores; las músicas variadas,

22. En nuestro siglo XXI subsisten relaciones entre estos poderes. La reina de Inglaterra es cabeza de la Iglesia anglicana, el dólar americano lleva impresa la divisa "In God, we trust", los presidentes estadounidenses juran sobre la Biblia al recibir el cargo, etcétera.

sacras y populares, que iban del órgano y los coros de religiosas a los clarines y trompetas de los soldados, a las chirimías de los indios, los tambores y teponaxtles; la contemplación excepcional de cuadros habitualmente guardados con celo en casas, sacristías, de vajillas de plata y oro, colgaduras y géneros suntuosos, incluso la contemplación de gentiles ninfas y hasta de diosas de tan buen ver como la misma diosa Venus, todo esto halagaba los sentidos y avivaba la fe y la emoción religiosa al comunicarles un cálido atractivo propiamente sensual. Cabe también hacer notar la combinación de lo solemne con lo jocoso, lo popular con lo culto, constante en los siglos pasados, y que en nuestras sociedades ha desaparecido por completo en la medida en que los espectáculos y fiestas modernos se han especializado tanto en sus contenidos, formas, tonos, como en el público al que van dirigidos.

Pero dejemos de elogiar los caracteres mixtos y la capacidad indudablemente "federadora" de la celebración virreinal, para ocuparnos ahora de los propósitos que animaron a sus organizadores, los siervos de Jesús, o sea, los jesuitas. Ellos siguieron esquemas tradicionales desde la Edad Media para organizar sus eventos, de modo que siempre encontramos en sus fiestas y en todas las virreinales en general, las mismas secuencias; así los desfiles mitológicos, el de los estudiantes, la evocación del pasado medieval, dinástico español, la representación de las cuatro partes del mundo, los parlamentos, comedias, danzas, los efectos especiales en los que los hijos de Ignacio se lucían particularmente, los fuegos artificiales, ya lo señalamos. Sin embargo, al variar los motivos que justificaban las festividades y el marco en que éstas se desarrollaban –ciudades o capitales virreinales–, cambiaban los contenidos de las diversas secuencias, pues ni los medios económicos disponibles ni la población a la que iban dirigidos eran los mismos. Así, en las celebraciones poblanas encontramos representaciones que remiten a la reciente expansión de la Compañía en el mundo pero también a sus anhelos y obsesiones, como es la conversión de los turcos mahometanos al cristianismo. La cristiandad católica europea es representada por los reinos de España, Portugal, Italia, Francia y demás naciones católicas donde los jesuitas están fuertemente establecidos, en Japón donde estaban evangelizando; pero también Turquía, con Solimán y el Gran Turco, heraldo del Islam y acérrimo enemigo de España, que se pasea ante la multitud retando a la Iglesia católica que no pierde la esperanza de que sus valerosos jesuitas logren convertirlo. Por otro lado, la

presencia constante de ángeles en iglesias y construcciones efímeras tiene por fin establecer afinidades y complicidades con los ciudadanos de la Puebla de los Ángeles.

La dimensión histórica está ampliamente reflejada con la retahíla de dioses, personajes y lugares de la mitología antigua, una alusión al medioevo con Carlomagno, y el presente con la aparición de los monarcas españoles. Pero si la representación de espacios y personajes históricos pertenece a la tradición en materia de organización de celebraciones, también revela intereses y propósitos propiamente jesuitas. Así lo vemos con las referencia a Japón y la manera como son exaltados los dos santos festejados, en el uso multiplicado de Niños Jesús y del anagrama JHS que remite forzosamente a la Compañía, en las declaraciones hechas por Cortés a la República de Tlaxcala en el sentido de que los reinos por él conquistados –léase la Nueva España– serían "nuevo ser para los hijos de San Ignacio". Vemos aquí una estrategia que pregona abiertamente la superioridad de la Compañía, su orgullo y su dinamismo. Estos episodios, referencias espaciales e históricas tienen, por otra parte, el mérito no despreciable de familiarizar, aunque sea de manera somera y estereotipada, a muchedumbres ignorantes con algunas de las referencias fundamentales del mundo occidental. En efecto, de no ser por aquellos desfiles, ¿de qué otra manera podían los novohispanos del común, indios, castas y españoles incluidos, "ver con sus ojos" a un Carlomagno, al rey Japón o al rey Felipe III? Por tanto, aparte de los intereses particulares evidentes de la Compañía que se reflejan en las diversas secuencias de las celebraciones, se puede también considerar que ésta ejerce una suerte de pedagogía popular elemental.[23] Una última observación se impone en cuanto se refiere a la frecuencia del anagrama de la Compañía, unida a la presencia reiterada de Niños Jesús y de ángeles: es obvio que se trata aquí de una manipulación cercana a las prácticas modernas de mercadotecnia, puesto que la imposición obsesiva de una imagen imprime mensajes en el inconsciente de los espectadores. Así, los múltiples niños Jesús y el monograma JHS son relacionados

23. Esta misma pedagogía se encuentra también en muchas celebraciones de carácter civil. En ausencia de prensa, TV y sobre todo tomando en cuenta el analfabetismo generalizado de los siglos XVI-XVII, las secuencias relacionadas con regiones, animales y naciones cercanos o extraños en el tiempo y en el espacio constituyen sin duda la única manera de "dar una idea" de ellas.

automáticamente con la Compañía por los espectadores, mientras los ángeles remiten a sus sentimientos identitarios y regionalistas.

Asimismo, la presencia de los indígenas, aunque se inscribe en una tradición en la que algunos sectores de la población eran representados, no deja de tener significados diversos.[24] Por un lado, asistimos al combate de indios chichimecas contra españoles, copiado del modelo medieval del combate entre moros y cristianos. Los españoles salen victoriosos –aunque no totalmente… históricamente hablando si se toman en cuenta las fechas–, sobre los chichimecas, quienes aquí ocupan el lugar de los moros. Este combate es también, y por razones evidentes, el de la fe cristiana contra la idolatría y el de la "civilización" contra la barbarie. Por tanto, se trata de una escenificación con profundos significados histórico políticos, a la vez que una referencia para la sociedad novohispana en cuanto recuerda el acontecimiento fundacional del virreinato y de su propia existencia.

Por lo que se refiere al recibimiento de Cortés por la República de Tlaxcala, se trata obviamente de una reinterpretación de la historia real para enaltecer la empresa jesuita. Sin embargo, queda la imagen imponente de Moctezuma rodeado de sus Grandes y no es inútil recordar al respecto que los jesuitas, después de algunos cronistas franciscanos como Torquemada, fueron los primeros en reivindicar la grandeza del imperio mexica, acrecentando con ello, tal como lo hizo Hernán Cortés, la grandeza de la conquista espiritual para los primeros y de la conquista militar en cuanto remite al segundo. También es cierto que en un plano estético, y para honra tanto de la procesión como manifestación religiosa y política, los indios no podían ser representados sino con la misma riqueza y el boato que los demás actores de la ceremonia, ya que la magnificencia era consustancial a la fiesta, en cada uno de sus secuencias y aspectos.

Pero al mismo tiempo es indudable que el uso de los símbolos mexica por parte de los jesuitas, particularmente el fundacional del águila y del tunal, se inscribe en una hábil y sutil estrategia de recuperación, rehabilitación y resignificación de símbolos indígenas con fines políticos.[25] En efecto, el

24. Los "vizcaínos", con sus danzas varoniles, salían a menudo en las fiestas madrileñas.
25. Uso el sustantivo y adjetivo "política/o" para referirme exclusivamente a la procuración, por parte de la Compañía de Jesús, de sus intereses particulares como orden religiosa.

principal símbolo mexica seguía conservando un poder simbólico que podía y debía ser transferido a objetivos católicos y políticos, ya que el creciente sector criollo novohispano de los letrados empezaba a buscarse referencias identidarias propias.[26] Por tanto, la frecuente representación del símbolo mexica en contextos religiosos, no sólo lo exorcizaba de sus antiguos significados, sino que lo ofrecía a nuevas interpretaciones simbólicas y emocionales.[27]

Finalmente, las fiestas que la Compañía de Jesús realizó en la Puebla de 1623 para celebrar la doble canonización de Ignacio y Francisco Xavier junto con la beatificación de Luis Gonzaga no fueron, desde luego, las más suntuosas de las que se verificaron en Nueva España o en Perú. Sin embargo, el relato anónimo que llegó hasta nosotros dejó de ellas una visión tan detallada que los oros, perlas, diamantes y demás piedras finas y ricas telas y los profusos fuegos de toda clase proyectan un brillo de que carecen otras más sonadas. Tuvo un carácter mixto en todos sus aspectos ya que lo religioso y lo civil, lo popular y lo culto, lo grave y lo jocoso, lo pagano y lo cristiano, el día y la noche, etc., se conjugaron constantemente para formar conjuntos que respondieron a los anhelos espirituales, temporales, emocionales y hasta sensuales de vecinos cuya rutina lograron romper las fiestas durante más de una semana, según la costumbre. Por tanto, tuvieron un amplio carácter "federador" socialmente hablando y satisfactorio para los individuos, tanto en sus necesidades espirituales como temporales. Sus aportaciones pedagógicas, aunque fueron forzosamente elementales, no dejan de ser apreciables pues constituyeron una oportunidad para la mayoría de los asistentes para contemplar personajes y entes, construcciones e inventos metafóricos que les brindaron imágenes y emociones ajenas a su estrecho universo.

Los jesuitas, con poca humildad cristiana a decir verdad, armaron con su fiesta poblana un teatro donde sus éxitos fueron magnificados y hasta inventados o imaginados, según lo vimos en el episodio de las mudables medias lunas turcas convertidas en soles mediante los solares Ignacio y Xavier, o de las declaraciones de Hernán Cortés a la República de Tlaxcala. Las secuencias que integraron las procesiones reflejaron su universo espacial, histórico, en la medida en que representaron a los países significativos para su

26. Estudié estos procesos en Solange Alberro, *El Aguila y la Cruz... op. cit., passim.*

27. La operación, iniciada por los franciscanos a finales del siglo XVI y luego consumada por los jesuitas fue tan exitosa que el símbolo mexica figura desde la Independencia en la bandera nacional mexicana.

existencia y expansión. Recurrieron a estrategias simbólicas y mediáticas en las que fundaron su futuro como orden universal y en su búsqueda de éxitos políticos; propusieron a sectores emergentes de la sociedad novohispana nuevos símbolos identitarios inspirados por el pasado indígena. En consecuencia, los hijos de Ignacio de Loyola lograron en Puebla, como en México y en todas las demás grandes ciudades en las que se hallaron presentes por estas fechas, una celebración completa en todos sus aspectos. Brindaron incluso matrices simbólicas destinadas a amplios desarrollos en los siglos venideros, caso obviamente del complejo águila-tunal.

Fuentes

Archivos

RAH Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid.

Impresos

Anónimo, *Relación Breve de Las Fiestas que el colegio de la compañía de Jesús de la ynsigne ciudad de los Ángeles ha hecho en la canonización de san Ignacio su patriarca y fundador y de san Francisco Xavier Apóstol del oriente y del Beato Luis Gonzaga*, 1623.

Bibliografía

Alberro, Solange, *El Águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, El Colegio de México/FCE, 1999.

Loreto, Rosalva, *Los conventos femeninos y el medio urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.

ESCENARIOS RELIGIOSOS

Cofradías y festividades en Buenos Aires colonial

Patricia A. Fogelman
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina
GERE, Universidad de Buenos Aires

> La primera procesión religiosa que he visto en mi vida fue la de la Virgen del Rosario, y no puedo olvidar la impresión que me causó (...). Descubrí que la imaginación no siempre sobrepasa a la realidad.
>
> Un Inglés, *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1986, pp. 125-127.

Para ser leales con las fuentes y las representaciones del pasado colonial se debe reconocer que esta frase de un viajero inglés radicado temporalmente en la ciudad de Buenos Aires entre los años 1820 y 1825, alude a una costumbre católica común a toda Iberoamérica: la pompa y el boato en la procesión y en la conmemoración durante el calendario religioso.

Y esta costumbre religiosa se potencia aún más, si consideramos que para esos años –tras el advenimiento de las reformas borbónicas y en medio del transformador gobierno liberal de la post-independencia rioplatense–, las costumbres en materia de festividad y liturgia estaban en plena mutación y cediendo notoriamente en esplendor (un esplendor festivo que, de todas maneras, en Río de la Plata nunca había llegado al brillo de otras capitales virreinales). Sin embargo, el espectáculo visto aparentemente no deja de impresionar en la retina y la memoria del viajero protestante cuyo texto nos sirve, entre otras fuentes, para tratar de advertir ciertas prácticas religiosas todavía relacionadas con el Antiguo Régimen y que se vierten en la época independentista en un movimiento de transición o giro político y cultural, que aún arrastra consigo la influencia de un reciente pasado colonial.

En este trabajo nos abocamos al estudio de las expresiones festivas especialmente relacionadas con la devoción a la Virgen en la ciudad de Buenos Aires durante la Colonia. Nos enfocaremos particularmente en el accionar de las cofradías, sus conmemoraciones en relación con el calendario y las manifestaciones religiosas en los espacios del culto, siendo procesiones y fiestas los ámbitos más destacados en este trabajo.[1]

Las fuentes consultadas son libros de constituciones y actas de diferentes hermandades, un almanaque del siglo XVIII, un acotado número de imágenes y documentación emitida por la Corona española sobre el ordenamiento de las festividades religiosas y las reuniones de las cofradías.

Templos y hermandades

La actual ciudad de Buenos Aires fue denominada originalmente como "de la Santísima Trinidad del puerto de Santa María de los Buenos Aires"; así lo decidió Juan de Garay, el 11 de junio de 1580. La referencia a la advocación mariana no puede pasar inadvertida, sobre todo por ser tan común entre los españoles en la fundación de poblaciones. A partir de la primera división geográfica trazada en un plano advertimos la presencia de espacios dedicados a la Iglesia: el lugar de la catedral y de las parcelas destinadas a las órdenes religiosas que llegarían en el futuro.

Las iglesias porteñas se levantaron con el aporte económico de la población y gozaron del derecho de asilo para perseguidos por la justicia por delitos comunes o deudas. Ese derecho sería restringido más tarde, a partir de las reformas borbónicas.[2]

Los templos y capillas albergaron cofradías de diversos patronazgos desde los primeros tiempos de la Colonia.[3] En algunas referencias bibliográficas y, sobre todo, en los expedientes consultados en el Archivo General de

1. Este capítulo es una versión que revisa y amplía, incluidas varias ilustraciones, un artículo publicado anteriormente en Argentina: Patricia Fogelman, "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales", en *Revista Trabajos y Comunicaciones. Segunda época*, 30/31, Departamento de Historia, FaHCE/UNLP, La Plata, 2004-5, pp. 118-138.
2. Lagleyze, *Iglesias*, 1981, p. 15.
3. *Ibídem*, p. 11.

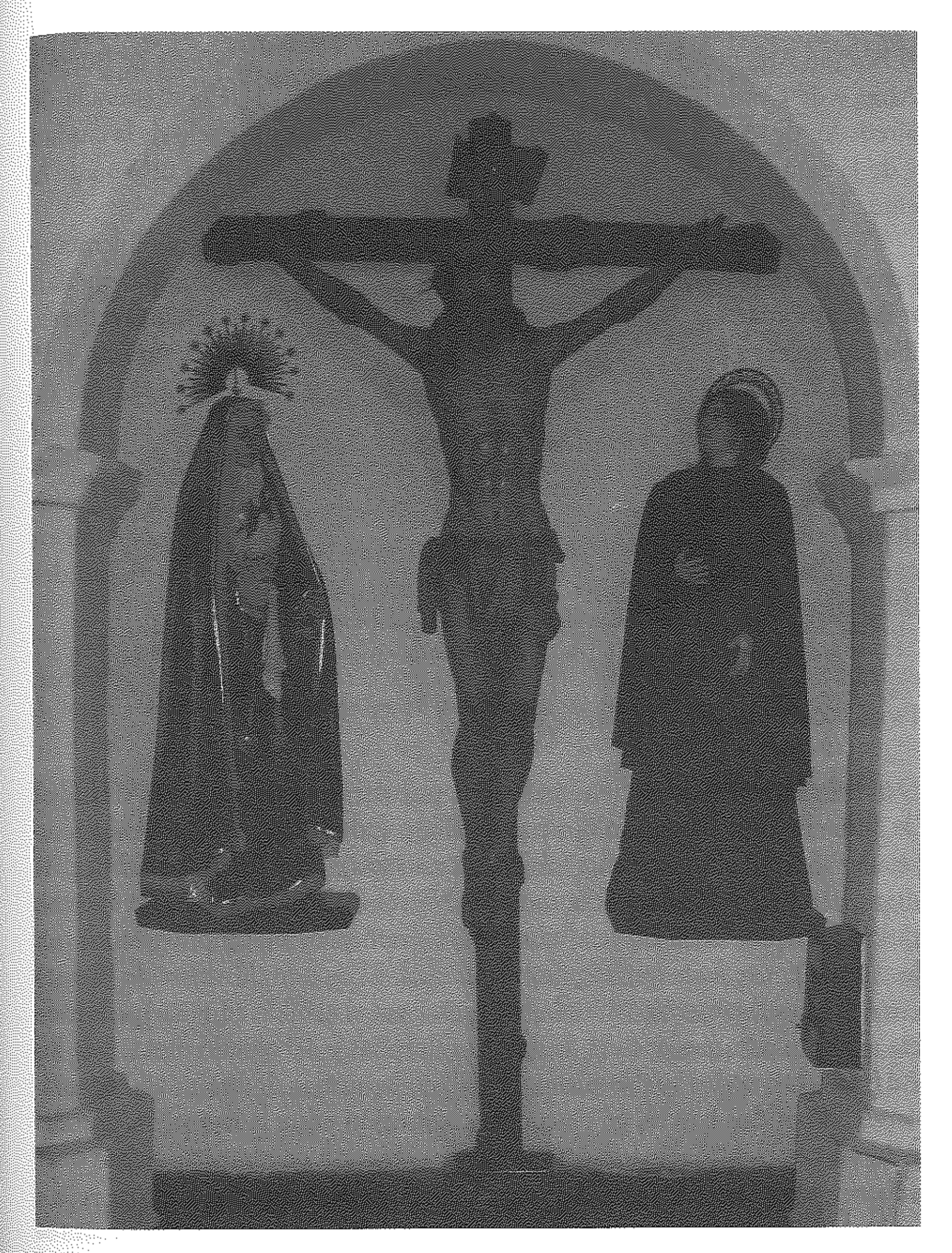


Figura 1. Cristo vivo, crucificado. Acompañado por la Virgen Dolorosa y San Juan Evangelista. Santa Casa de Ejercicios Espirituales. Buenos Aires. Fotografía: Patricia Fogelman.

la Nación Argentina y otros archivos parroquiales de la Provincia de Buenos Aires y de Colonia del Sacramento hallamos referencia de la existencia de alrededor de 35 cofradías o hermandades coloniales en el espacio de la ciudad y de la campaña circundante. La mayoría se alojó en la planta urbana de la ciudad y registramos, al menos, unas seis en la campaña.

A mediados del siglo XVIII, la población había crecido notablemente pero la ciudad no contaba con conventos de monjas. Las mujeres que querían o debían tomar los hábitos se marchaban al Tucumán o, si tenían recursos, iban a España a profesar. No obstante, ellas podían optar por llevar una vida piadosa recluyéndose en sus hogares, en beateríos y asistiendo a la Casa de Ejercicios Espirituales (figura 1) que se instauró y se hizo famosa en Buenos Aires a finales del periodo colonial.

No obstante, las cofradías brindaban –desde mucho antes– espacios donde hombres o mujeres podían ejercitar la piedad, practicar la oración en comunidad y prepararse para enfrentar la hora de la muerte y las vicisitudes del purgatorio.

Patronos y calendario religioso

Desde su segunda fundación, realizada por Juan de Garay en 1580, la ciudad de Buenos Aires ha tenido dos patronos escogidos en el ámbito del cabildo secular: San Martín de Tours (elegido por sorteo y cuya fiesta se celebra el 11 de noviembre) y Nuestra Señora de las Nieves (celebrada cada 5 de agosto), quien fuera invocada especialmente para detener los males provocados por las frecuentes sequías que azotaron la ciudad. El escudo de armas de Buenos Aires (figura 2) es un óleo mandado a pintar por el cabildo en 1692, que muestra a ambos patrones encima de sendas columnas y del escudo español de los Austrias (con todos sus dominios) y debajo las armas de la ciudad porteña, cercadas por dos barcos, en elocuente conjunción entre la representación del gobierno real, el imaginario católico y la navegación como instrumento de la expansión española.

Además de los patronos, y con el correr del tiempo, otros santos fueron invocados como mediadores en momentos críticos para los pobladores de la ciudad durante plagas, epidemias, sequías, las invasiones de los

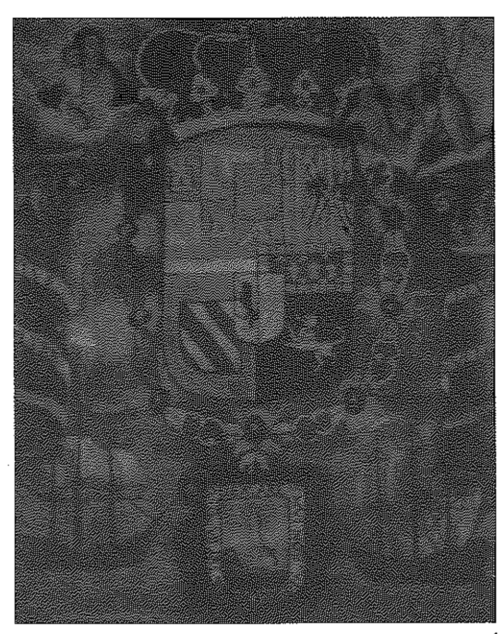


Figura 2. Escudo de Armas de la Ciudad de Buenos Aires. Museo Nacional. Óleo repintado en 1744, durante el gobierno de Domingo Ortiz de Rozas. Arriba a la izquierda, la Virgen en su advocación de Nuestra Señora de las Nieves. Arriba a la derecha, San Martín de Tours.

ingleses, etc.; podemos mencionar, por ejemplo, a Santa Lucía (celebrada el 13 de diciembre), San Sabino y San Bonifacio (este último, honrado el 14 de mayo e invocado para combatir las plagas de hormigas que devoraban sembradías y sementeras), San Simón y San Judas (28 de octubre, contra las plagas de ratones y hormigas), San Roque (abogado para detener los estragos de la viruela y el tabardillo y a quien el cabildo dedicó una ermita para instituir su cofradía, honrado el 16 de agosto), las Once Mil Vírgenes (invocadas contra plagas de langostas) y Santa Clara (celebrada el 15 de agosto, fue proclamada durante 1806 como patrona de la ciudad con motivo de la reconquista, tras la ocupación inglesa).

Otras devociones muy importantes fueron la de Nuestra Señora del Rosario, cuya imagen se veneraba en el convento de Santo Domingo y se le celebraban rogativas y novenarios (se le pedía auxilio para atraer las lluvias y se le sacaba en procesión por las calles principales), Nuestra Señora de las Mercedes (también era abogada contra las sequías de los campos y



Figura 3. Procesión del *Corpus Christi*. Acuarela de autor anónimo. Buenos Aires, *ca.* 1760. Fotografía extraída de la obra de Bonifacio del Carril, *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*, Buenos Aires, Emecé, 1964.

le rogaban conjurase las epidemias derivadas de la falta de agua). También Nuestra Señora del Carmen era invocada para combatir la esterilidad de las sementeras y de los árboles frutales: la cera para los actos en su honor era costeada por el cabildo.[4]

Durante los días de Semana Santa, el cabildo de la ciudad también participaba junto con la Iglesia en la organización de las festividades; el número principal era la procesión del Santo Entierro. También durante la celebración del *Corpus Christi* (figura 3) había una gran movilización urbana: los ediles, mercaderes y vecinos contribuían para costear los gastos de la fiesta, los altares y los arcos formados con ramas y plantas olorosas, las colgaduras que adornaban los balcones, etc. Una procesión se desplazaba por las calles centrales liderada por comparsas de mascaradas y danzarines (integradas por

4. *Vid.*: Actas del Cabildo de la Ciudad de Buenos Aires. También, Torre, *Los santos*, 1937.

indios, negros y mulatos) que rodeaban una tarasca representando un dragón cuya cola se movía al ritmo de la música.

El 11 de noviembre de cada año, en oportunidad de los festejos por San Martín Obispo de Tours (Patrón de la ciudad), se paseaba el real pendón por las calles que rodeaban la plaza mayor; éste era un altísimo honor reservado durante el siglo XVIII para el alférez real. El real estandarte era rojo y amarillo con flecos dorados y en el reverso tenía una imagen de la Virgen María. La procesión la encabezaban el obispo y la clerecía, y se iluminaban el cabildo, el obispado y el fuerte con candiles de aceite y grasa de potro; en la catedral se celebraba un novenario solemne con 40 horas, misa cantada y sermón encargado a un religioso regular.[5] La asistencia a la liturgia en ciertas iglesias permitía a los fieles acceder a las gracias e indulgencias que concedía el papado para facilitarles la salida del purgatorio.

Como parte del festejo del día patronal, además de las prescritas prácticas devotas de las fechas religiosas, los fieles se entregaban a los juegos y destrezas, entre ellas, tiovivos y corridas de toros.[6] También se realizaban representaciones en tablados. El cabildo se hacía cargo de los gastos de la festividad; éstos fueron evolucionando de la siguiente manera: en 1765 fueron de 168 pesos 4 reales y medio, en 1785 se destinaron 200 pesos, en el año 1807 los gastos sumaron 717 pesos 6 reales y en 1810 llegaron a los 725 pesos con 33 cuartos reales.[7]

En las iglesias habitualmente se realizaban novenarios, procesiones y actos litúrgicos; los toques de campanas de las iglesias regulaban los horarios de las tareas y marcaban las horas,[8] las vísperas[9] y llamaban a las fiestas y a la

5. *Ibídem*, pp. 30-31 y 36-37.
6. *Ibídem*, pp. 30-31 y 36-37.
7. *Ibídem*, p. 38.
8. "*Hora*: nombre que se da a cada uno de los ordenamientos oracionales establecidos por la Iglesia para santificar las diversas etapas de la entera jornada. (...) El cuerpo o conjunto de todas estas oraciones se denomina *liturgia de las horas* u *oficio divino*", Canitano, *Breve*, 1993, pp. 57-58.
9. "*Víspera*: Día anterior a una fecha dada, con la que puede guardar una especial relación litúrgica. Se identifica con una de las acepciones del término *vigilia*. Este concepto se verifica, sobre todo, a partir de la tarde: la víspera, en efecto, etimológicamente significa "la tarde". *Vísperas*: nombre de la principal hora litúrgica postmeridiana. Al igual que las *laudes* –por la mañana–, las vísperas polarizan –por la tarde– el *oficio divino*, el cual gira en torno al sacrificio eucarístico. (...) Se puede distinguir entre primeras y segundas vísperas dado que algunas celebraciones, además de las vísperas de su día propio (segundas), las tienen también en la tarde previa (primeras). Así sucede con todos los domingos y solemnidades y con las fiestas del Señor que caen en domingo". *Ibídem*, p. 127.

oración por las ánimas. En las iglesias porteñas se celebraban dos misas, una al "alba" y otra a la "una" de la tarde.[10] Se asistía a misa según las posibilidades de cada grupo social; algún cronista señaló que los sirvientes y esclavos asistían a la misa más temprano para poder cumplir primero con sus obligaciones de cristianos y luego con sus empleos. La gente "decente" no tenía las mismas restricciones de tiempo y resultaba socialmente mejor visto asistir a la misa de "una", como exhibición de esa libertad, sin importar que la *hora intermedia* correspondería (entre las 9 y las 15), según la *liturgia de las horas*, a la santificación del trabajo...

Los templos no solían tener escaños, por lo que los más adinerados llevaban sus propios asientos (alfombrillas o reclinatorios) transportados por esclavos a su servicio. Las litografías de Juan León Pallière nos han dejado algunas imágenes, en especial de niñas y señoras, como retrato de las prácticas religiosas de la elite y sus servidores aguardando la misa y la oración colectiva. Como hemos visto, las iglesias también eran un espacio donde se reflejaban, se construían y se reforzaban las desigualdades sociales. Las mujeres de la elite porteña acudían allí con vestidos fastuosos y, algunas veces, desplegando sus abanicos.

En una litografía del crucero de la catedral Pallière se representa a las numerosas mujeres que atienden el altar mayor, la mayoría de rodillas, muy cerca de un altar de la Virgen. En esa litografía aparece también, ya iluminada por velas, una imagen de Nuestra Señora de los Dolores: la patrona de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y de las Benditas Ánimas del Purgatorio de la catedral porteña. Dicha imagen –tal como verificamos en otra investigación– es una reproducción de la que se veneraba en la parroquia gaditana de San Lorenzo, donde funcionaba la sede principal de la archicofradía de los Dolores y a la que pretendían agregarse los porteños a finales del siglo XVIII, tema que desborda los límites de este capítulo, pero que hemos analizado en otro trabajo.[11] Esta hermandad de la catedral de Buenos Aires provenía de la unión, realizada en 1750, entre la antigua cofradía de los Sufragios de las Benditas Ánimas (que funcionaba a principios del siglo XVII)

10. La liturgia de las horas está compuesta por tres grupos de oraciones para santificar la jornada: al alba corresponde la hora de *laudes*; entre las 9 y las 15 h, se realiza la *hora intermedia* (misa de *una*) y al atardecer se establecen las *vísperas*. *Ibídem*, p. 57.

11. Fogelman, "Una cofradía", 2000, pp. 179-207.

con la cofradía de los Dolores de María Santísima. De esta fusión de títulos y fieles surgió esta hermandad de decentes, compuesta por personas de ambos sexos, cuyo desempeño tuvo batante brillo a finales del periodo colonial.

La oración también se realizaba en los hogares, tanto al acostarse como al levantarse; el rezo del rosario en familia se hacía a las seis de la tarde. Solía bendecirse la mesa y los niños pedían la bendición de sus mayores antes de irse a dormir, al levantarse y antes de despedirse. En las casas –de acuerdo con las posibilidades económicas de cada unidad doméstica– se conservaban imágenes religiosas (de bulto, telas o simplemente estampas). Los inventarios mencionados en las testamentarías dan abundantes pruebas de esta costumbre,[12] lamentablemente, no se pueden obtener demasiadas precisiones acerca de dichas imágenes, sus características, el origen y sus autores. No obstante, las iglesias de Buenos Aires conservan muchas imágenes religiosas del siglo XVIII, de distintas procedencias.[13]

También era frecuente encontrar en los frentes de las casas y comercios unos nichos con imágenes rodeadas de flores y velas, protegidas con una reja. Por otro lado, y tan común como en el resto de Iberoamérica, el nombre de las personas a menudo coincidía con el onomástico: era común designar a las personas con el nombre del santo o la advocación mariana que correspondiese al día de su nacimiento. De esta manera se expresaba un sentimiento devoto, al tiempo que se esperaba una especial mediación y protección. Es cierto que "María" aparece como un nombre muy difundido a lo largo del siglo XVII y XVIII en diferentes regiones de Hispanoamérica,[14] lo que refleja no sólo una moda estética, sino una especial preferencia dada a su rol de principal mediadora a favor de los fieles en las desventuras del Purgatorio.

La comunión eucarística es un sacramento de gran importancia dentro del imaginario católico y, por ello, los creyentes se preocupan por recibirla, en especial, si estaban a punto de morir. En circunstancias de postración, los creyentes no podían ir a la misa a comulgar con ambas especies (hostia y vino) y en la época colonial se resolvía la situación acercándoles el viático a los enfermos a su lecho. El viático (del latín *viaticum*: "provisión para

12. Rípodaz, *Imaginería*, 1996.

13. Ribera, *El arte*, 1948.

14. Ejemplos novohispanos, en Pescador, *De bautizados*, 1992.

el viaje") designa la comunión eucarística de los enfermos en peligro próximo de muerte,[15] sacramento que les brinda especiales auxilios sobrenaturales para sobrellevar las últimas penas de su vida.

Sabemos por los relatos de un viajero inglés que vivió en Buenos Aires durante las primeras décadas del siglo XIX, que era una tradicional costumbre que al paso del Santo Viático los pobladores se arrodillaran e hicieran la señal de la cruz al verlo pasar, o al oír sus campanillas. Hasta las funciones teatrales se interrumpían cuando se escuchaba pasar el viático que era llevado a los enfermos en estado de desahucio y se presentaba en manos de un sacerdote con una custodia; por delante iba el cruciferario y encabezaban la marcha unos monaguillos que portaban un farol y una campanilla.

El calendario mariano

Sabemos que a partir del siglo XVII, el culto mariano salió fortalecido como elemento de discusión y oposición frente a la Reforma Protestante. La Corona española continuó promoviéndolo y se ampliaron las disposiciones papales en su defensa, convirtiéndolo cada vez más en parte central de la liturgia de la Iglesia católica.[16]

Ya avanzado el siglo XVIII, y en el clima de la reformas que estimulaba la Corona, se redujeron por real decreto los días de feriados y de fiestas de la Iglesia en general. No obstante, el culto mariano sigue destacándose:

> He resuelto por mi Real Decreto de 29 de marzo próximo pasado reducir los días Feriados a las Fiestas, que la Iglesia celebra como precepto, aunque solo sea de oir misa; a las de la Virgen Nuestra Señora con la advocación del Carmen, los Angeles, y el Pilar, en los días diez y seis de Julio, dos de Agosto, y doce de Octubre; y a las vacaciones de Resurrección desde el Domingo de Ramos hasta el Martes de Pascua, de Navidad desde el 25 de Diciembre hasta el 1º de Enero siguiente; y de Carnestolendas hasta el Miércoles de ceniza inclusive; excluyéndose todos los demás días en que con nombre de Feriados o Fiestas de Concejo cesaba el despacho de los negocios, aunque sean aquellos en que celebran los Consejos y Tribunales alguna fiesta, pues lo deberán practicar después de las horas de Tribunal (...) comunicándolo a los Tribunales de Justicia de ambas Américas, e islas Filipinas para su observancia, y de las Oficinas dependientes de ellos. En cuya consequencia ordeno y mando a mis Virreyes, Presidentes, Regentes, y Oidores de mis Reales Audiencias, a los Intendentes y Gobernadores de aquellos reinos, observen y cumplan (...).[17]

15. Canitano, *Breve*, 1993, p. 125.
16. El culto mariano se volvió muy popular en las colonias. Véase Martínez, "La Virgen", p. 93.

En este documento vemos otro avance sobre las prerrogativas de la Iglesia en el intento de corregir el calendario para ajustarlo a las nuevas propuestas de la Ilustración. Empero, la promoción del culto mariano sigue vigente, en la consideración de la monarquía durante las Luces. Recordemos que el mismo Carlos III había expedido en Aranjuez una real cédula (el 22 de abril de 1761) en la que proclamaba el Patronato Universal de las Españas a la Inmaculada Concepción, sumando este patronazgo al de Santiago Apóstol, tradicional patrón español.[18]

Entre las principales preocupaciones de la Corona parece ocupar un lugar preponderante el *tiempo* desperdiciado por los funcionarios y autoridades políticas durante los feriados: la consolidación de un espacio público eminentemente político parece gestarse en detrimento de la antigua concepción del poder que fue más representativa del pacto entre Corona e Iglesia y que se manifestaba en el Patronato Real. Las nuevas formas surgidas a partir de finales del siglo XVIII señalan que la Corona pretende, mediante instrumentos muy concretos (el recorte calendárico de las fiestas es uno de ellos), imponer una nueva modalidad unitaria de control administrativo, económico y social.

Un almanaque correspondiente al año 1797, que se imprimió en la célebre Imprenta de los Niños Expósitos (ciudad de Buenos Aires),[19] nos muestra que fueron muchas las fechas dedicadas al culto de las advocaciones

17. *Para que en los Reynos de las Indias e Islas Filipinas se observe el Real Decreto de Vuestra Majestad, en que se reducen los días Feriados de los Tribunales y Oficio*, 29 de marzo de 1789, Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Documentos de la Biblioteca Nacional (en adelante MBN), L. 427, exp. 6657, Impresos, fos. 125-126.
18. Martínez, "Los patronos", 1993, p. 94.
19. Almanaque y kalendario general. Diario de quarto de Luna segun el Merediano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797: *Dn. Antonio Joseph Dantaz Admor. de la Rl. Impta. de Niños espositos de esta capital con el debido respeto ante V. e. dice: qe. quiere hacer imprimie el Amanaque que acompaña para el proximo ano de 1797 para el que A V. E. suplica se sirva conceder su superior permiso de que recibira merced.* AGN, Sala IX; 7-9-5.

Cuadro 1. Calendario de las celebraciones vinculadas al culto mariano, Buenos Aires, 1797

Mes	Fecha	Celebración mariana
Enero	24	Nuestra Señora de la Paz
Febrero	2	Purificación de la Virgen
Marzo	19	San José (esposo de la Virgen)
	25	Anunciación
Abril	7	Dolores de la Virgen
Mayo	21	Nuestra Señora del Socorro
Julio	2	Visitación a Nuestra Señora
	16	Nuestra Señora del Carmen
	26	Santa Ana (madre de la Virgen)
Agosto	2	Nuestra Señora de los Ángeles
	5	Nuestra Señora de las Nieves (patrona de la ciudad de Bs. As.)
	15	Asunción de la Virgen
	20	San Joaquín (padre de la Virgen)
Septiembre	8	Natividad de la Virgen
	9	Santa María de la Cabeza
	10	Dulce nombre de María
	24	Nuestra Señora de las Mercedes
Octubre	1	Nuestra Señora del Rosario (de Chucuito)
	12	Nuestra Señora del Pilar
Noviembre	12	Patrocinio de Nuestra Señora
	21	Presentación de Nuestra Señora
	26	Desposorios de la Virgen
Diciembre	8	Inmaculada Concepción de María
	10	Nuestra Señora de Loreto

Fuente: Elaboración propia, con base en la información obtenida del *Almanaque y kalendario general. Diario de quarto de Luna segun el Merediano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797.*

marianas específicas y varias las que de alguna manera estaban asociadas a la Virgen, por ejemplo, las de sus padres (Santa Ana y San Joaquín) y la de su esposo (San José). Los meses de agosto y septiembre concentraban la mayor cantidad de conmemoraciones.

Las cofradías realizarían sus funciones principales celebrando, cada una de ellas, los días de su patronazgo como solía estipularse en las constituciones. Pero, puesto que una de las principales preocupaciones de las cofradías residía en brindar sufragios para las almas de los hermanos difuntos,

casi todas tenían en noviembre una segunda función dedicada a las benditas ánimas que están en el purgatorio.

Llama la atención la mayor cantidad de funciones especificadas en las constituciones de la Hermandad de la Limpia e Inmaculada Concepción del convento franciscano. Se estipulaban celebraciones para el 8 de diciembre (Inmaculada Concepción de María), para los días de Purificación (2 de febrero), Anunciación (26 de marzo), Visitación (2 de julio), Asunción (15 de agosto), Natividad (8 de septiembre), Presentación en el Templo (21 de noviembre) y Desposorios (26 de noviembre).[20] No todas las cofradías dedicadas a la Virgen fueron tan explícitas en la promoción del culto y cabe tener presente la enorme importancia de la devoción a la Inmaculada a partir de los debates entre franciscanos y dominicos.

A finales del siglo XVIII se instaló en la ciudad una casa de ejercicios espirituales que concita enorme adhesión porteña. Pero un proceso de secularización fue operando paulatinamente en Buenos Aires a través de los recortes efectuados por la Corona, por el influjo de la modernidad, la circulación de lecturas y "novedades francesas". Si atendemos a la imagen que nos brinda un testigo protestante a principios del siglo XIX, pese a que la religiosidad popular se ha "enfriado", las mujeres parecen ser quienes más persistían en las prácticas y en la asistencia a los templos.

Precisamente, el testimonio irónico de un anónimo cronista inglés que residió cinco años en Buenos Aires a principios del siglo XIX seguía dando cuenta de esa oposición entre el espectáculo de las mujeres en las iglesias y la austera religiosidad protestante. Al mismo tiempo es destacable su comentario acerca de cierta displicencia porteña en ese tiempo sobre la práctica individual de la oración. En otro pasaje alude a que los porteños del siglo XIX se habían vuelto rápidamente "muy volterianos". Pero veamos la descripción de los domingos y fiestas en dicha época:

> Las iglesias en los domingos y los días de fiestas son dignas de atención. Y el extranjero que observe debe conservar su calma ante el espectáculo de tanta belleza en

20. *Constituciones de la Cofradía de Na. Sra. María Santísima en el Adorable Misterio de su Concepción y su gracia. En la iglesia de San Francisco, Buenos Aires, 1804.* Durante estas fiestas marianas se podía pedir limosna en la puerta de la iglesia. *Vid.* Constitución sexta. AGN. Sala IX. Justicia, L. 47, expte. 1368.

reposo: los vestidos, los velos, el gesto de muda adoración. Parecen en realidad otras Lauras ante Petrarca; deseos dan de renegar de la religión de nuestros padres, convertirnos en apóstatas, e ingresar en el seno de una iglesia tan encantadora. (...) Los oficios tienen lugar a varias horas. La primera misa se ofrecía a las seis de la mañana, y ya en hora tan temprana puede verse el cortejo de las encantadoras niñas y de sus madres apresuradamente dirigirse a la Iglesia. Las familias son acompañadas a misa por sus sirvientes y esclavas, quienes llevan una alfombrita sobre la cual han de arrodillarse las damas. Tienen pocos misales. (...) Al entrar o salir de la iglesia muchos feligreses reciben el agua bendita de otras manos. (...) A la hora del Angelus, a la caída de la tarde, suena una campana pequeña en todas las iglesias, y se supone que todos los buenos católicos musitan entonces una oración. Mucho me temo que en Buenos Aires no suceda esto. La música que se canta en las misas es a veces hermosa.[21]

Loreto López se ha referido a la importancia de las fiestas dentro de la cultura barroca, en especial en lo que las convierte en algo semejante a "aparatos ideológicos barrocos", un concepto interesante y polémico que parece remitirnos a una exhibición del poder social de las autoridades de la Iglesia y el cabildo (asociadamente) y reflejar durante el ritual diferenciaciones, pertenencias y exclusiones sociales más amplias.[22]

También menciona el alto grado de coacción social aplicado durante las festividades por parte del control militar.[23] Cierto, pero pensemos en la cooptación promovida por los festejos colectivos: sabemos que en las colonias toda celebración religiosa patronal terminaba con el disfrute de juegos o corridas de toros y, a veces, exageradas libaciones que podían descarriar el curso de la fiesta y dar lugar a ciertas formas de criminalidad o descontento social. Ya hemos dicho que en Buenos Aires las fiestas patronales también iban acompañadas de juegos, tiovivos y toros. En otras palabras: se promovía la fiesta, se le instituía como algo deseable y casi obligatorio, pero también se ejercía un control de los desvíos que dentro de ella podían desarrollarse.

21. *Ibídem*, p. 117.
22. Loreto, "La fiesta", 1997, p. 234. Otro ejemplo: Brading también se ocupa de las jerarquías sociales en el ritual, las representaciones y las fiestas. Brading, "La devoción", 1997, p. 40.
23. Loreto, "La fiesta", 1997, p. 244.

Consideramos que la presencia de tantas fechas marianas estaría reflejando, no sólo la voluntad oficial de la Iglesia por inculcar a los feligreses el respeto por la Madre de Dios, sino que también era una forma de hacer circular socialmente un conjunto complejo de valores modélicos acerca de la mujer, la familia, maternidad y paternidad. "He observado que muchas mujeres se confiesan: lo cierto es que el sexo femenino es más piadoso que el masculino".[24]

La aparente "natural inclinación" de las mujeres a la piedad expresa una variedad de su función en un sistema de reproducción de mensajes referidos a un orden social dado, que se espera que ellas hagan circular en sus esferas de influencia, en particular en los hogares.[25] Pero también consideramos que la presencia efectiva de las mujeres ocupando los espacios de culto abiertos al público nos remite a la construcción de una representación social, de la manifestación del estatus de una familia de pertenencia, de una exhibición de sus prácticas ante otros actores sociales. Es decir, el acto individual y privado de la oración del rosario, hecha en un espacio colectivo pautado, corporativizado y jerarquizado, se transformaría así en una representación en un escenario que está constituyéndose entre los *espacios públicos* de finales del Antiguo Régimen;[26] en esos templos la elite no estaría "actuando" frente a un público pasivo sino, por el contrario, estaría desempeñando papeles en plena interacción con otros sectores sociales que también formaban parte de la representación de la escena.

Una manera masiva y "popular" de acercar los valores y símbolos cristianos a la gente fue por la vía del rito formal y la fiesta. En ésta se reprodujeron las desigualdades sociales, pero en un ambiente controlado que canalizaba las tensiones a la vez que le permitía a la elite hacer una exhibición de su poder (sumando los atributos de la política a los de la religión). Consideramos, por ejemplo, que ése era el rol clave del alférez real, quien portaba el estandarte en las fiestas patronales: llevaba, como miembro del cabildo y representante de la Corona, un símbolo de la unión del poder secular y del poder divino; así, en el anverso de pendón iba el símbolo de la monarquía y en el reverso la imagen de la Virgen.

24. Un Inglés, *Cinco*, 1986, p. 118.
25. Muñoz, "Las mujeres", 1991.
26. Guerra, *Los espacios*, 1998. *Cfr.* "Introducción" y, muy especialmente, pp. 10, 12-13.



Figura 4. Virgen del Rosario (de vestir), Templo de Santo Domingo. Buenos Aires. Fotografía de Héctor Schenone.

Las fiestas religiosas[27] eran la oportunidad ideal para esta conjunción de imágenes y teatralidad que ha advertido Gruzinski en su obra *La guerra de las imágenes...*[28] Buena parte de la descripción de la fiesta en Buenos Aires

27. Para un panorama de las características y funciones del teatro religioso colonial, véase Arango, *El teatro*, 1997. El autor se refiere, sobre todo, a los autos realizados en México y Perú en los siglos XVI y XVII, pp. 13-17. Sobresale el peso de la tradición religiosa española medieval como influencia en las representaciones coloniales; especialmente se difundieron los ciclos de la Natividad (Adoración de los pastores, Santos inocentes, Adoración de los Reyes magos) y de la Pascua (Pasión, Resurrección y Discípulos de Emaus, entre otros temas). El espectáculo religioso por excelencia fue el *Corpus Christi* y también la alegoría de la Eucaristía. *Ibídem*, p. 158.
28. Gruzinski, *La guerra*, 1994.



Figura 5. Virgen del Rosario (vestida), Templo de Santo Domingo. Buenos Aires. Autor desconocido.

que presentáramos páginas arriba (y sin que abordáramos los conflictos por preeminencias en los actos) refiere a esta situación, y la abundancia de fechas marianas daría lugar dentro de las iglesias a exhibiciones de devoción, generosidad, pertenencia y estatus por parte de los cofrades implicados en la realización de las funciones y los sufragios.

Durante las fechas festivas, el escenario religioso se preparaba con sumo detalle para el espectáculo. Las camareras de las hermandades se ocupaban de vestir a la imagen si era de bulto, aseaban y adornaban el camarín. En Buenos Aires, las "hermanas camareras", que generalmente eran esposas de los cofrades o bien mujeres solteras que formaban parte de su familia, se dedicaban a estas labores.

Según T. Calvo, en México el camarín tuvo una importancia clave relacionada con la mística y la concepción sacra española: la imagen cubierta por cortinas era expuesta a los asombrados ojos de los fieles y se dejaba ver a través de una vitrina.[29] Esta descripción en mucho se parece a la de la práctica

29. Calvo, "El Zodiaco", 1997, p. 270.

habitual en Buenos Aires. En la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (villa de Luján, campaña de Buenos Aires) se cobraban derechos a quienes pedían acercarse al camarín para que la "Señora les fuera presentada".[30] Si bien la participación de las mujeres en muchas cofradías porteñas incluía la posibilidad de que se desempeñaran como mayordomas, tesoreras o sacristanas, aun en estas funciones estaban bastante relegadas al cuidado del aseo y el vestido, como una prolongación de sus labores domésticas y aparentemente con poca injerencia en la conducción de las hermandades.

"*La máquina de poder*": Música y boato en la fiesta religiosa

> Los españoles que en Europa son los siervos más obedientes y ceremoniosos de la "Santa Iglesia", no han olvidado transportar a América esa formidable máquina de poder. El hechizo de la música y el boato deben haber impresionado la imaginación de los criollos, robusteciendo la autoridad española.
>
> Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825*[31]

Durante las funciones y las procesiones, los cofrades encendían velas y marchaban por las calles. Según Calvo, en "la luz de los innumerables cirios que se quemaban en frente de los nichos... tenemos allí un trasplante perfecto de la religiosidad mediterránea, abierta a la calle, colectiva".[32] Ése es también el caso de la religiosidad porteña (durante el siglo XVII y buena parte del siguiente), deudora de las tradiciones hispánicas aunque poseedora de un culto con menos brillo que el andaluz, e incluso que el novohispano, y que a finales de la época colonial iría transformándose lentamente en una "piedad ilustrada"[33] y abandonando algunas de las viejas costumbres que formaban

30. *Libros de Constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, de elecciones de sus mayordomos y demás oficios;* 1780. Archivo Basílica Nacional de Luján (en adelante, ABNL). *Vid.*: Fogelman, "Una cofradía", 2000. pp. 179-207; Fogelman "Reconsideraciones", 2003, pp. 123-148.
31. Un Inglés, *Cinco*, 1986. p. 28.
32. Calvo, "El Zodiaco", 1997, p. 271.
33. "Piedad ilustrada" más mesurada y moderna en oposición a la antigua piedad "más barroca" (preferida por las capas populares) que iría penetrando en la sociedad porteña desde "arriba hacia abajo". *Vid.* Peire, *El taller*, 2000, pp. 180-184.

parte del espectáculo, porque las elites las iban encontrando obsoletas, anacrónicas o simplemente "ridículas".[34]

Hacia 1820-1825, el cronista inglés describe (con detalle) una procesión de la Virgen del Rosario por las calles de la ciudad de Buenos Aires, donde aún se advierte el gusto popular por los aspectos todavía barrocos de la fiesta religiosa.

> La primera procesión religiosa que he visto en mi vida fue la de la Virgen del Rosario, y no puedo olvidar la impresión que me causó (...). Descubrí que la imaginación no siempre sobrepasa a la realidad. España y el orbe hispánico tienen todo lo que puede atraer la atención de un investigador protestante que desea revivir la Iglesia Católica del siglo XV en pleno siglo XIX (...) La efigie de Nuestra Señora del Rosario pomposamente ataviada era llevada en andas por unos soldados. La Virgen María estaba rodeada de una multitud de fieles que llevaban cirios encendidos; estos eran en su mayoría viejos y muchachos. El oficiante y los acólitos quemaban incienso ante la sagrada imagen, constituyendo un espectáculo imponente. Las oraciones son cantadas por grupo de frailes y la multitud los acompaña. La procesión es encabezada por unos sacerdotes que llevan una larga cruz, al parecer de plata. Acompañando el canto suelen figurar algunos violinistas (...) La banda militar produce mejor efecto. De cuando en cuando la procesión se detiene en las esquinas o ante los altares callejeros que la devoción del pueblo ha levantado en la fachada de algunas casas: están construidos con una tabla envuelta en lino blanco con pequeñas estatuas de Jesús, la Virgen, cruces, etc., y un espejo guarnecido con flores y otros adornos. Los soldados marchan delante de la procesión y la cierran por detrás. Todos los que marchan van descubiertos. Cuando el sacerdotes oficia deben arrodillarse. Las casas ostentan sedas, tapices y toda suerte de telas lujosas en las calles designadas para el paso de la procesión. Los balcones están llenos de espectadores. El santo y las imágenes que le acompañan son finalmente depositados en sus respectivos lugares en la iglesia. Siempre se ve una gran cantidad de mujeres en estas ceremonias, murmurando fervorosamente sus Ave Marías. Estas procesiones ofrecen muy pocas variantes, si bien me pareció que había más estandartes, insignias, etc. (...) Las calles estaban adornadas con opulencia, el camino y la vereda alfombrados de flores, hojas y ramas. (Suele haber) detonaciones y fuegos

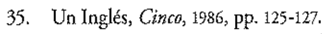
34. *Ibídem*, pp. 182-183.

artificiales. Civiles y militares de las mejores familias llevan a veces estandartes en las procesiones. Estos días se declaran feriados y una gran multitud pasea por las calles, engalanadas antes de que las ceremonias tengan lugar.[35]

Pocos años más tarde, hacia 1840,[36] Pellegrini representó la procesión de la Virgen del Rosario saliendo del Convento de Santo Domingo (figura 6). Allí podemos ver la fachada del templo y la banda de músicos que acompañaban el paso de la imagen; hay una clara variedad étnica entre los presentes y se percibe la presencia de un militar portando un estandarte. Se trata de una litografía coloreada donde aparece la imagen de Nuestra Señora del Rosario (vestida de azul y rosa), en andas, rodeada de músicos, portaestandarte y faroles que acompañan su marcha saliendo del templo, tal como aparece en la descripción del cronista inglés. Incluso la litografía parece inspirada en esa descripción y representando de manera sintética, con los tipos enunciados en la crónica del viajero. Por supuesto, no podemos afirmar de forma contundente que Pallière conocía el texto del inglés, aunque eso es plausible.

Hacia fines del siglo XVIII, la política borbónica intentó poner un freno a los excesos en las funciones cofradiales, tanto en los funerales como en las celebraciones del calendario. En 1794, un obispo en La Habana intentaba corregir el abuso y el desorden en la pompa fúnebre; para esa misma fecha, los ecos de esta preocupación llegaron a Buenos Aires: en el Archivo General de la Nación hemos recogido una copia contemporánea de su circular.

El lucimiento y el esplendor, respecto de las Personas Reales no puede dispensarse: es propio de su grandeza que en todos sus actos se haga manifiesta al público, puesto que a por ella se infunde en los vasallos la admiración, el respeto y amor que les es debido, a tiempo que el común no sabe distinguirla, cuando no la ve revestida de sus ornamentos (...) Pero la Voz de Gerarquía de los cielos, no es razón que se confunda con esplendor y si es muy justo que se ataje el paso a la riqueza que siempre hace esfuerzos por esa confusión. El rico no se ha de deslucir, y el pobre se ha de hacer más miserable por aparentar opulencia y venderse en lo que no es al público, que se la censura y a quien no se puede engañar (...) ha juicio al Estado,



35. Un Inglés, *Cinco*, 1986, pp. 125-127.

36. Algunos autores datan esta litografía de Pellegrini en los años 1830.



Figura 6. Iglesia de Santo Domingo; Procesión del Rosario, Carlos E. Pellegrini, 1841. Fotografía extraída de la obra de Bonifacio del Carril, *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*, Buenos Aires, Emecé, 1964.

a quien ofenden las deudas que por semejante ostentación no se pagan especialmente a los artesanos y jornaleros...[37]

Otra vez nos encontramos con una constante que seguramente se aplicaba a nuestros casos en Buenos Aires: a través de la "maquinaria de la

37. *Edicto en el que el ilustrísimo Dr. Felipe Joseph de Fres. Palacios y Verdeja, Primer Obispo de la Havana corrige en su diócesis el abuso y desorden con que se tocan las campanas y concurra a la moderación con que la Real Pragmática reduce la Pompa fúnebre.* AGN. MBN; Leg. 186, exp. 1645. Impresos.

representación"[38] se intentaba hacer una manipulación social del estatus, tanto durante los actos ceremoniales de la Iglesia, como en las últimas apariciones del individuo en el escenario social. Se trata de los mecanismos empleados para "hacer creer", según De Certeau.[39] La Real Pragmática ilustrada intentaba poner un freno a este "anacrónico" y costoso hábito barroco, pero el uso exclusivo de lo espectacular quedaba como recurso reservado para esa misma Corona.

Las transformaciones

Las transformaciones en las ideas y concepciones políticas generadas por el influjo de los pensadores de la Ilustración española (y además, y muy especialmente, de los franceses que habían impactado en el Río de la Plata) retroalimentaron cambios que desbordaron los intereses de los reformadores mismos. Otra vez, nuestro cronista británico nos brinda una impresión de la sociedad de Buenos Aires en los años siguientes a la declaración de la Independencia: "La nueva generación criolla ha ido de un extremo al otro y es completamente volteriana. Cuando en el teatro salió a escena un cómico que representaba a Voltaire, hubo aplausos entusiastas".[40]

De manera semejante observamos, a través de su relación, los cambios producidos en la esfera de los comportamientos religiosos.

> En enero de 1824, un arzobispo don Juan Muzzi, llegó procedente de Roma con un gran cortejo, en una embarcación sarda que llevaba izada la bandera papal además de la suya propia, y saludó con un disparo. Hace algún tiempo este acontecimiento hubiera provocado revuelo en la población. No sucedió así, y muy pocas personas fueron a verle desembarcar. La recepción que le hizo el gobierno fue muy poco cordial y poco después el arzobispo partió para Chile.[41]

38. Sobre esta idea, véase Chartier, *El mundo*, 1995; Chartier, "Poderes", 1996, pp. 73-99.
39. *Cfr.* con el capítulo sobre las "formas de hacer creer", en: Certeau, *L'invention*, 1980.
40. Un Inglés, *Cinco*, 1986, p. 115.
41. *Ibídem*, p. 116.

Nótese que este arzobispo, de paso por Buenos Aires, visitó también el muy famoso santuario de la Virgen de Luján (situado en la campaña bonaerense) y llevó consigo alcanónigo Mastai Ferreti, quien sería el futuro papa Pío IX. Sin embargo, las costumbres porteñas estaban virando hacia expresiones de progresiva secularización.

Lo mismo leemos sobre la antigua costumbre de quitarse el sombrero frente a los templos. Ciertas actitudes y prácticas de la sociedad de Buenos Aires se fueron transformando rápidamente hacia un clima mucho más laico que se consolidó a lo largo del siglo XIX.

> Al pasar frente a una iglesia es costumbre descubrirse, pero pocos lo hacen ahora. Alrededor de los sagrados edificios pululan mendigos que imploran limosna en nombre de Dios y de la Virgen del Rosario, o de cualquier santo. Estos mendigos suelen ser rateros: sus visitas profesionales a mi alojamiento me han costado varios objetos de mi propiedad.[42]

La antigua injerencia de la Iglesia en la Justicia y la economía colonial fue recortada tras las reformas borbónicas, y hacia finales de la era colonial la autoridad civil se fortaleció hasta el punto que en 1822 el ministro de Gobierno, Bernardino Rivadavia, contó con el consenso suficiente para ejecutar gran parte de los bienes eclesiásticos. Esta transformación fue un golpe decisivo para los antiguos fueros de la Iglesia colonial. Antes de que se llegara a tanto, le fueron arrebatando algunos privilegios, como el de brindar resguardo sagrado a perseguidos por la justicia por pequeños delitos.

> El pueblo profesa mucho respeto a sus sacerdotes, y según me cuentan, este respeto es merecido. Se dice que en otros tiempos, cuando un malhechor era azotado en las calles, bastaba la presencia de un sacerdote pidiendo misericordia para que cesara el castigo. Si así ocurriese en Inglaterra nuestros ladrones indultados les dedicarían plegarias.[43]

42. *Ibídem*, p. 120.
43. *Idem*.

Algunas conclusiones sobre las cofradías en el contexto de la liberalización rioplatense

Las cofradías son asociaciones de fieles, que pueden ser laicos y sacerdotes, pero están en la órbita de la Iglesia. Sus propiedades, muchas veces, se consideraban privadas y eran legadas (en las constituciones) al templo en el que funcionaban en caso de que dejaran de existir, sobre todo las de aquellas que estaban más relacionadas con una orden regular. Pero el patrimonio de las cofradías pronto pasó a ser de interés real y por eso se llevaron adelante ciertas medidas para que en cada junta participase, como veedor oficial, un representante real. Esto es un síntoma de la puja entre Estado e Iglesia durante la Ilustración. La reforma de cofradías propiciada por el Estado borbónico dio un duro golpe a todas las asociaciones de laicos con fines religiosos que estaban en la esfera de influencia de las órdenes regulares o que funcionaban de hecho, sin el consentimiento real. Ya no bastaba con tener media aprobación por parte del obispado; el rey, por medio de un circuito de control más aceitado, buscaba tener injerencia en sus destinos y patrimonios: un miembro del cabildo era designado como representante de la Corona; en el caso de Buenos Aires, se delegó en el alcalde de primer voto esa función. En paralelo, las hermandades fueron revisadas y se ordenó la extinción de unas cuantas.

Si bien algunas cofradías continuaron existiendo durante el siglo XIX, muchas de ellas cedieron paso en importancia a las terceras órdenes con las que ya venían conviviendo e interactuando. Éstas, más próximas a la disciplina de las primeras órdenes, se convertían en un canal de distinción social: el lugar de un terciario parecía ser más prestigioso y más protegido que el de un cofrade.[44] Algunas de las cofradías lograron convertirse en terceras órdenes como, por ejemplo, la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Sufragios de las Benditas Ánimas de la catedral.[45] Las terceras órdenes permitían entrar en relaciones más fluidas con otras instituciones coloniales, lo que significaba acceder a ventajas y solidaridades pero, también, las hacía partícipes de facciones, fricciones y hostilidades.[46] Lo cierto es que muchos

44. Socolow, *Los mercaderes*, 1991, p. 114.
45. Fogelman, "Una cofradía", 2000. pp. 179-207.
46. *Cfr.* una referencia a un artículo de Russell Wood en Peire, *El taller*, 2000, p. 142.

terciarios accedieron a los cargos del cabildo y estaban fuertemente emparentados con miembros de otras terceras órdenes del clero regular y secular y con hermanos de diversas cofradías.[47]

Muchos miembros de la elite porteña consiguieron establecerse como terciarios (al precio de pagar más por las cuotas y realizar ejercicios más estrictos) y podían, además, seguir participando en algunas cofradías; pero los grupos populares fueron absorbiendo, cada vez más durante el último tramo del siglo XVIII, lo que restaba de las hermandades.

Entrado el siglo XIX, una de las principales preocupaciones de las cofradías, la del entierro de los hermanos fallecidos, perdería bastante sentido con la nueva disposición acerca del cementerio público por fuera de los templos. Además, el avance del Estado liberal y la secularización provocaron que ciertas actividades sociales antiguamente en manos de la Iglesia fueran asumidas por las damas de la alta sociedad porteña (como en otras regiones de América Latina), generándose grupos de "benefactores sociales", "damas de rosa" y "señoras de la Caridad o la Beneficencia" que, sin alejarse demasiado de la Iglesia y las parroquias, organizaban entre los miembros de sus redes sociales la recolección de ayuda para los pobres. Esto puede ser entendido como un triunfo del ideal mariano de la misericordia y la protección a los desamparados, en el que las elites gobernantes del nuevo Estado han arrebatado la hegemonía a la Iglesia y han dejado el trabajo de la redistribución en manos de las buenas señoras (las *buenas madres mediadoras*) de su mayor confianza. En líneas generales, los cambios en las instituciones cofradiales fueron acompañados por la mudanza de las costumbres y una merma en la expresividad de una religiosidad porteña que, si bien podríamos considerarla barroca en los dos siglos precedentes, nunca llegó a ser tan brillante ni tan espectacular como en otras capitales coloniales. El advenimiento de la Ilustración de matriz francesa afectó a la cultura de las elites (lo que se suma a una forma moderada de "Ilustración católica" proveniente de la misma España y, en menor medida, de Italia) que se expandió a finales del siglo XVIII, se consolidó hacia la revolución de Mayo y se profundizó con las radicales reformas políticas de las décadas post-independentistas.

47. *Ibídem*, pp. 151-155.

Fuentes

Archivos

ABNL Archivo Basílica Nacional de Luján, Lujan, Provincia de Buenos Aires.
AGN Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.
MBN Manuscritos de la Biblioteca Nacional, AGN, Buenos Aires, Argentina.

Impresos

Almanaque y kalendario general. Diario de quarto de Luna segun el Merediano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797: Dn. Antonio Joseph Dantaz Admor. de la Rl. Impta. de Niños espositos de esta capital con el debido respeto ante V. e. dice: qe. quiere hacer imprimie el Amanaque que acompaña para el proximo ano de 1797 para el que A V. E. suplica se sirva conceder su superior permiso de que recibira merced. AGN, Sala IX; 7-9-5.

Carranza, Adolfo P. (dir.), *Actas del Cabildo de la Ciudad de Buenos Aires*, La Plata, Sesé, impr., 1910.

Constituciones de la Cofradía de Na. Sra. María Santísima en el Adorable Misterio de su Concepción y su gracia. En la iglesia de San Francisco, Buenos Aires, 1804. Durante estas fiestas marianas se podía pedir limosna en la puerta de la iglesia. *Vid.* Constitución sexta. AGN. Sala IX. Justicia, L. 47, expte. 1368.

Libros de Constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, de elecciones de sus mayordomos y demás oficios; 1780. ABNL.

Manuscritos de la Biblioteca Nacional (en adelante MBN); Leg. 186, exp. 1645. Impresos. *Edicto en el que el ilustrísimo Dr. Felipe Joseph de Fres. Palacios y Verdeja, Primer Obispo de la Havana corrige en su diócesis el abuso y desorden con que se tocan las campanas y concurra a la moderación con que la Real Pragmática reduce la Pompa fúnebre.* AGN.

Para que en los Reynos de las Indias e Islas Filipinas se observe el Real Decreto de Vuestra Majestad, en que se reducen los días Feriados de los Tribunales y y Oficio, 29 de marzo de 1789, fos. 125-126. AGN, Documentos de la Biblioteca Nacional, L. 427, exp. 6657, Impresos.

Un Inglés, *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

Bibliografía

Arango, Manuel Antonio, *El teatro religioso colonial en la América hispana*, Barcelona, Puvil Libros, 1997.

Brading, David, "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 25-49.

Calvo, Thomas, "El Zodíaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 267-282.

Canitano, Rodolfo y Nelly Gómez de Canitano, *Breve diccionario litúrgico*, Buenos Aires, Bonum, 1993, pp. 57-58.

Carril, Bonifacio del, *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*, Buenos Aires, Emecé, 1964.

Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996 [1990].

Chartier, Roger, "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen" en Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 73-99.
______, *El mundo como representación: Estudio sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1994.
______, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Fogelman, Patricia, "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial" en *Andes, Revista de Antropología e Historia*, 11, Salta, UNSa, 2000, pp. 179-207.

______, "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján" en *Entrepasados, Revista de Historia*, 23, Buenos Aires, 2003, pp. 123-148.

______, "Una economía de la Salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial", *Andes, Revista de Antropología e Historia*, 15, Salta, UNSa, 2004, pp. 55-86.

______, "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales" en *Revista Trabajos y Comunicaciones. Segunda época*, 30/31, La Plata, Departamento de Historia-FaHCE/UNLP, 2004-2005, pp. 118-138.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Guerra, François-Xavier, Annick Lempérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998.

Loreto López, Rosalva, "La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condumex/UIA, 1997, pp. 233-252.

Luqui Lagleyze, Julio A., *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa María de los Buenos Aires (1536-1810)*, Buenos Aires, Municipalidad de Buenos Aires, 1981.

Martínez Báracs, Rodrigo, "La virgen del licenciado Zuazo" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condumex/UIA, 1997, pp. 293-313.

Martínez de Sánchez, Ana María, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, EDUCC-Universidad Católica de Córdoba, 2006.

______ *Los jesuitas. Sus cofradías y congregaciones*, Córdoba, EDUCC-Universidad Católica de Córdoba, 2007.

Martínez Rosales, Alfonso, 1993, "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí" en Ayluardo Clara y Manuel Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I, México, UIA/INAH/Condumex, pp. 107-123.

Muñoz Fernández, Ángela, "Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI)" en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Col. Laya, núm. 7, Madrid, Al Mudayna, 1991.

Peire, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires, Claridad, 2000.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992.

Ribera, Adolfo Luis y Héctor Schenone, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires/Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 1948.

Rípodaz Ardanaz, Daisy (dir.), *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, Buenos Aires, Phrisco-Conicet, 1996.

Socolow, Susan, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires, Ediciones De la Flor, 1991.

Torre Revello, José, *Los santos patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos*, Buenos Aires, Editorial Serviam, 1937.

UNA RELIGIOSIDAD CON DIVERSIDAD DE CULTOS

Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos XVI al XVIII

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
Universidad de Granada

Durante décadas y décadas, sobre todo a raíz del historicismo localista del siglo XIX, el ámbito de las hermandades y cofradías ha tenido cabida en las obras de historia, bien que de una manera predominantemente anecdótica y casi siempre subordinada a la historia eclesiástica.

Esta historiografía local de tintes románticos se movía a menudo a golpe de curiosidades insustanciales.[1] Es decir, no sólo no aportaba información sobre aspectos que hoy demanda la investigación histórica, sino que con frecuencia evidenciaba los intereses de las mismas corporaciones por demostrar su antigüedad, las excelencias de sus actos y cultos, la importancia de sus beneficios espirituales (como las codiciadas indulgencias) y materiales en beneficio de sus asociados, el favor popular no exento de episodios milagreros y aun supersticiosos, así como su preeminencia sobre otras cofradías en un terreno simbólico-devocional abonado por las rivalidades de barrio y aun de capilla.

Historiografía interesada, preciosista y a veces minimalista. Como querían los fundadores de *Annales*, aportaban mucho a la curiosidad, pero nada al conocimiento. Añádase a ello la repetición de datos tomados de obras anteriores, sin voluntad crítica alguna, y la frecuente presencia de eclesiásticos entre los autores de estas obras de género que, asimiladas a las doctrinales, a los episcopologios, a las relaciones de festejos o a las crónicas de las órdenes

1. El caso sevillano, uno de los que ha despertado en todas épocas mayor interés, cuenta con un repertorio clásico como son, entre otras, las obras de Sánchez Gordillo, *Religiosas*, 1983; Ortiz de Zúñiga, *Annales*, 1795-1796; González de León, *Historia*, 1852; Bermejo, *Glorias*, 1882; Matute, *Noticias*, 1886; Montoto, *Cofradías*, 1976.

religiosas, géneros en los que habitualmente se insertaban, se ubicaron en los anaqueles de librerías eruditas y hoy deben rastrearse en los fondos antiguos de interesantes bibliotecas públicas (incluidas las universitarias), por no mencionar los depósitos de coleccionistas.

Sobre esta base, el presente ensayo pretende conjugar dos partes bien definidas, como pórtico y referente español a las sólidas investigaciones que componen este volumen. Una primera parte, de índole bibliográfica, es un análisis de los avances que la historiografía ha protagonizado en las últimas décadas, una evolución fascinante en el caso español que, sin embargo, no ha logrado forjar una metodología unívoca aceptada por tantos y tantos investigadores, cuya dispersión los convierte en auténticos "francotiradores". La segunda refiere casos concretos que se limitan al ámbito granadino, terreno preferente de mis investigaciones, y sólo pretende presentar una taxonomía cofrade que pueda ser válida pese a sus limitaciones (su base es más institucional que social, acentuando antes lo explícito que lo implícito de la naturaleza cofrade), en marcos geográficos más amplios, propiciando el análisis de similitudes y divergencias, análisis que este ensayo no pretende arrogarse.

Principales hitos en la renovación historiográfica

Desde hace tres décadas se viene imponiendo en los estudios acerca de hermandades y cofradías, y las manifestaciones de religiosidad que representan, la perspectiva de lo social. Ciertamente, su lugar específico es la historia social,[2] por motivos diversos, entre los que sólo destacaré los colectivos humanos que las alientan, el prestigio social derivado del desempeño de cargos directivos, la exteriorización y simbólica identidad de sus actos, así como la defensa de intereses materiales y personales de sus miembros más allá de lo estrictamente religioso y devocional. Nadie duda hoy que eran, y son, en palabras de T. A. Mantecón, instituciones "a medias con Dios y con el mundo",[3] ni de la rica sociabilidad que generaban, tanto en el ámbito urbano como en el rural.

2. López-Guadalupe, "Cofradías", 1997.
3. Mantecón, "Cofradías", 1988.

El controvertido mundo de la religiosidad popular

Reivindico como punto de partida la inserción del estudio de las hermandades y cofradías en el ámbito de la Historia Social, sin despreciar, por supuesto, las valiosas aportaciones al estudio de la religiosidad popular[4] (y de las hermandades y cofradías en particular) desde los ámbitos de la historia económica, institucional y local y, de forma muy especial, desde la Historia de la Cultura y la Historia de las Mentalidades Colectivas.

Ciertamente, el interés de disciplinas diversas ha complicado el concepto de religiosidad popular, que ni es unívoco ni se halla unánimemente aceptado. Su uso en este trabajo se justifica ante todo por su pragmatismo y su versatilidad, además de por la fuerza de la costumbre. La definición de un historiador, en este caso Domínguez Ortiz, parece la más acertada: se trata de un modo de entender, de sentir y sobre todo de vivir el hecho religioso, en el que prima lo emotivo y gesticulante, lo ritual y festivo, de sentimientos primarios y de sabor local, generador de formas de sociabilidad y de fácil accesibilidad a la masa.[5] Descriptiva ante todo, parca en juicios de valor.

Pero en ella se observa con claridad la dicotomía propia de un término que, variando a lo largo del tiempo, ha significado lo marginal frente a lo oficial, lo laico frente a lo eclesiástico, lo sensitivo frente a lo intelectual, lo ignorante frente a lo culto, lo espontáneo frente a lo premeditado, lo gestual frente a lo doctrinal, lo peligroso frente a lo seguro, lo heterodoxo frente a lo ortodoxo, lo rústico frente a lo elaborado, lo rudo frente a lo erudito, lo transgresor frente a lo ordenado, lo desviado frente a lo recto, lo accesorio frente a lo esencial, lo primitivo frente a lo evolucionado, lo supersticioso frente a lo racional…, es decir, la alteridad, la heterogeneidad, tan perseguida a lo largo del tiempo en sociedades que asentaban la firmeza de su poder absoluto sobre el control y la homogeneidad de las personas. L. Maldonado se remonta a los orígenes al afirmar que "el catolicismo popular es la síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales de Europa tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida

4. Pionera y muy significativa fue en España la obra colectiva de Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, *Religiosidad*, 1989.
5. Domínguez Ortiz, "Aspectos", 1979.

agrocultural".[6] En virtud de ese proceso de asimilación pudo lograrse la "gran universalización del mensaje cristiano".[7]

Cada época potenció una o varias de esas antítesis y la consecuencia de tales exclusiones es que aún hoy se sigue caracterizando la piedad del pueblo en términos de aciertos y de errores, de riquezas y de carencias. Lo que supone discernir niveles (superior e inferior/es) y exige una labor de purificación de adherencias, superfluidades, interferencias, residuos, secuelas, desviaciones, supersticiones, trivialidades: "la religión popular supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial".[8] Así lo vio a menudo la autoridad eclesiástica, mientras el absolutismo explotó en su beneficio, con los debidos controles, esas manifestaciones populares.

Es decir, la religiosidad popular se define en tanto que contrapuesta a la oficial y viceversa, y aparece siempre opuesta a la cultura oficial.[9] Magia y fiesta se muestran como dos terrenos privilegiados de la cultura popular, cuyas expresiones responden al afán de supervivencia y a la mezcla de lo sagrado y lo profano.[10] Esas expresiones populares no invalidan la "experiencia religiosa ordinaria" (oración, sacramentos) a la que se refiere Rodríguez Becerra.[11] Entre una y otra, la oficial y la popular, P. Castón introduce el concepto de religiosidad devocional para señalar prácticas muy extendidas, pero de dimensión individual y no colectiva.[12]

Esa concepción maniquea refuerza su debilidad con divergencias de concepto. En cuanto al adjetivo "popular", el caballo de batalla ha sido la definición de pueblo, si se trata de un estrato social amplio e inferior –"¿son los pobres, se pregunta Martínez Gil–, los marginados, los que carecen de una educación, los dominados, las masas, los que sencillamente no son elite?"–,[13]

6. Maldonado, "Religiosidad", 1989, p. 33.
7. Eliade, *Historia*, 1972, p. 39.
8. García García, "Contexto", 1989.
9. Bajtin, *Cultura*, 1965.
10. Muchembled, *Culture*, 1991.
11. Rodríguez Becerra, "Religión", 2002, p. 165.
12. Castón, "Religiosidad", 1985.
13. Martínez Gil, "Religión", 2000, p. 18.

o de la colectividad en sus valores y patrones compartidos. Ha parecido primar esta última valoración, pues esas expresiones que llamamos populares, como expresión de una cultura, son a menudo compartidas por las elites y por las masas, aunque cada una tenga su propia experiencia y su punto de vista. Esta generalidad ayuda en la explicación de su evolución histórica, pero como contrapartida atenúa la perspectiva de clase y la dialéctica social. La pretensión decimonónica –no erradicada totalmente hoy– de explicar el "carácter de los pueblos" es una de sus consecuencias. En cualquier caso, las alternativas de "cultura plebeya" (Medick) o de "religiosidad local" (Christian) no han mejorado sustancialmente el estado de indefinición.

Más complejo aparece aún el sentido del sustantivo "religiosidad". Tan elemental nos parece su acepción como forma de vivir la religión, que caemos en el riesgo de absolutizar una teoría y unos dogmas imposibles de cobrar realidad al margen de la vida, pues "tal vez nadie vive la religión en el estado puro de las ideas".[14] Si sólo por lo que el hombre dice y hace podemos conocer la religión,[15] "la religiosidad popular no se constituye en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial".[16] Ésta, ciertamente, necesita corporeidad y por eso hay autores que prefieren el concepto "religión popular", inserto en el horizonte más amplio de la llamada cultura popular. Entre la cultura oficial y la popular –que presenta muchas variedades (como sentencia Mandianes, "la religión popular es plural y sirve de elemento identificador para diferentes estamentos sociales")–[17] se reconocen interacciones, aun más, ésta fue también una segunda cultura para la minoría dominante de la sociedad;[18] tal es la capacidad de imponerse que tienen lo popular, sus espacios y sus tiempos.

El asunto se complica cuando el rigor científico ilumina estos fenómenos, de manera que elaborar teorías acerca del análisis de casos prácticos (método inductivo) puede resultar tan falaz como perfilar un modelo bien estructurado y confirmar a continuación su grado de cumplimiento en la realidad (método deductivo). Sobre esto ha alertado J. L. Sánchez Lora.[19] El

14. Mandianes, "Caracterización", 1989, p. 52.
15. Rodríguez Becerra, "Religión", 2002.
16. García García, "Contexto", 1989, p. 29.
17. Mandianes, "Caracterización", 1989, p. 45.
18. Burke, *Cultura*, 1991, p. 67.
19. Sánchez Lora, "Religiosidad", p. 199.

autor, en cualquier caso, subraya elementos esencialmente admitidos como la amalgama entre lo religioso y lo profano, y las exterioridades ritualistas y sensoriales. En consecuencia, subrayaré este punto de partida: las de la religiosidad son expresiones complejas cuyo análisis exige una pluralidad de puntos de vista. Sigo, pues, las hipótesis de trabajo de Martínez Gil: la religiosidad no es inmóvil, sino cambiante; no es una cuestión metafísica, sino profundamente humana; se observa en estrecho contacto con los contextos económico, social y político; sus construcciones simbólicas ayudaron a modelar mentalidades y sociedades.[20] Hipótesis que conjugan a la perfección lo trascendente (la terrenalidad y el más allá) y lo social (relaciones entre personas en comunidad). En las pautas de análisis ha dejado su paso en los últimos tiempos, más allá de la Historia, una diversidad de disciplinas –sobre todo desde el campo de las Ciencias Sociales– con aportaciones nada desdeñables, como la Antropología Social y Cultural, la Sociología, la Historia del Derecho (Canónico en particular), la Historia del Pensamiento y, por supuesto, la Historia del Arte.

A la luz de algunos de esos enfoques, pero subrayando siempre la dimensión esencialmente histórica de las investigaciones –y deseo que con una aceptable dosis de sentido común–, propondré un modelo de interpretación actual, bastante aceptado, para el mundo de las cofradías y hermandades.

Un interés historiográfico destacado merecieron, todavía en la primera mitad del siglo XX, los orígenes del movimiento confraternal en relación con el amplio mundo del gremialismo. Era una vinculación con lo social, ciertamente, pero interesada, pues en general trató de presentar una visión de la realidad cofrade dependiente del ámbito laboral/gremial.[21] Un campo, además, beneficiado por el nuevo panorama económico de la posguerra, donde el pasado gremial se sublimó hasta alcanzar lo idílico.[22]

Una primera aportación esencial a la periclitada historiografía tradicional fue, sin duda, el análisis de las cofradías como mecanismos de previsión social. La obra ya clásica de Rumeu de Armas las hacía derivar ciertamente de ese entramado laboral medieval, pero distinguiendo la personalidad propia de gremios y de cofradías.[23] Éstas aparecen en la España bajomedieval y

20. Martínez Gil, "Religión", 2000, p. 21.
21. Como ejemplos, Contreras, *Historia*, 1921; Foguet, *Cofradías-Gremios*, 1923.
22. Como se desprende de Díaz, *Gremios*, 1941.
23. Rumeu, *Seguros*, 1943; Rumeu, *Historia*, 1944.

moderna con una trayectoria cambiante y con el predominio de uno de sus fines explícitos: el ejercicio de la caridad.

Se estudiaba esta parcela en su realidad mutual, es decir, el ejercicio de una solidaridad de la que participaban los asociados (cofrades) en un contexto de obligaciones y derechos. Entre éstos destacaban esas prestaciones materiales (también las había espirituales), muy centradas en el momento de la muerte del cofrade, pero extensibles también a la enfermedad y a otros casos de vulnerabilidad. Sobre esta base se establecía una gradación de prestaciones y, sobre todo, una propuesta de modelos cofrades asistenciales que evolucionaban a lo largo del tiempo.

Sirva más bien como paréntesis el interés por los orígenes mostrado también en otros países, como Italia, aunque presumo que en este caso prevaleció el afán de ligar las formas espontáneas de religiosidad que afloraron por doquier en la Baja Edad Media[24] con los intentos de reforma de la Iglesia y especialmente, al carisma propio de las órdenes mendicantes y sus nuevas propuestas de religiosidad, que ciertamente lograron conectar magníficamente con la sensibilidad de la gente en general.

Posteriores trabajos, partiendo de las propuestas de aquel voluminoso estudio de Rumeu de Armas, de innegable valor, han insistido en esa otra modalidad de "caridad abierta", que practicaban algunas hermandades,[25] por ser precisamente su constitución en beneficio de toda la comunidad, de los más necesitados, como forma de amortiguar las desigualdades propias del Antiguo Régimen, contribuyendo a un tácito "pacto social".[26]

Pero, más allá de su propósito concreto, a mi juicio, la obra pionera de Rumeu consolidó dos vías de trabajo –con el estudio sistemático de las fuentes que le sirvieron de base– esenciales para la investigación posterior: el análisis de las constituciones de las hermandades y cofradías y el estudio de la "persecución" que sufrieron, a través de las llamadas "fuentes de la represión". Una y otra vía acabaron cristalizando, por un lado, en estudios de clave institucional, y, por otro, en el debate ilustrado en torno a la religiosidad del común.[27]

24. Sobre todo en Italia: Alberigo, "Contributi", 1962; Meersseman, *Ordo*, 1977; Angelozzi, *Confraternite*, 1978; Fiorani, *Confraternite*, 1984; Black, *Italian*, 1989.
25. *Vid.* López-Guadalupe, *Labor*, 1994.
26. Especialmente Callaham, *Santa*, 1980; Flynn, *Sacred*, 1989.
27. Síntesis de estos aspectos en Mestre, "Religión", 1979; Egido, "Religiosidad", 1990.

Esta última línea ha merecido abundantes estudios, comenzando por las siempre autorizadas reflexiones del maestro de la Historia Social en la España Moderna, Antonio Domínguez Ortiz.[28] De este modo, el expediente general de cofradías, conservado en el Archivo Histórico Nacional,[29] constituye una fuente en la que han bebido diversos estudios, moldeando las claves de un proceso que, sin acabar con las expresiones de la piedad popular, en cierto modo las amordazó a la vez que debilitaba a sus actores, las cofradías. Es, ciertamente, una fuente seductora para el investigador, sobre todo en el inicio de su trayectoria. Pero también lo son las medidas eclesiásticas moralizantes e ilustradas[30] que igualmente abundaron en el siglo XVIII.

El estudio institucional de la realidad confraternal supone a su vez una veta muy fecunda.[31] Sistematizar la presencia de hermandades y cofradías en determinada población permite aproximaciones analíticas muy sólidas y atractivas, pero a fin de cuentas acaba predominando lo local. Obras con una amplitud geográfica mayor, aunque con una evidente limitación de las fuentes, como la de William A. Christian, insisten en esta realidad y gozan de éxito historiográfico, siendo en la actualidad muy considerado su sugerente concepto de "religiosidad local".[32] Pero siempre que no se caiga en un determinismo localista, pues es evidente que aunque "estas manifestaciones religiosas aparecen a niveles locales, en su mayor parte responden a unos esquemas de actuación muy semejantes en todos los lugares", a pesar de ciertos rasgos específicos.[33]

A la vez, los análisis de corte institucional propician el establecimiento de taxonomías cofrades, que son de gran utilidad didáctica, aunque pueden acabar distorsionando el enfoque social, al primar en las tipologías los aspectos puramente de culto, otro de los fines explícitos de estos modelos asociativos junto al ya indicado de la asistencia benéfica. Además, el tiempo

28. Domínguez, *Sociedad*, 1976.
29. Abbad, "Confrérie", 1977; Romero Samper, "Expediente", 1988; Romero Samper, *Cofradías*, 1998; López-Guadalupe, "Control", 1991; Arias de Saavedra y López-Guadalupe, *Represión*, 2002, etc. Algunos casos concretos en Casquero, "Cultura", 1984; Ramírez, *Cultura*, 1986; Río, "Represión", 1988; López-Guadalupe, "Fiesta", 1993-94.
30. Por ejemplo, Aranda, "Ilustración", 1988.
31. Sólo a título de ejemplo, Rodríguez de Gracia, *Cofradías*, 1982; Linage, *Cofradías*, 1986; López-Guadalupe, *Contrarreforma*, 1992.
32. Christian, *Local*, 1981.
33. Cortés Peña, "Entre", 1995, p. 1028.

ha mostrado –seguramente por exigencia del ambiente– un desequilibrio de tratamiento entre las distintas tipologías cofrades, que lógicamente se inclina hoy a favor de las hermandades penitenciales y el variopinto y sugestivo campo de la Semana Santa.[34] Se fortalecía, de todos modos, y de forma notable, el conocimiento del mundo de las hermandades y cofradías, tomando el culto y la caridad, que les eran propios, como las dos caras de una misma moneda.

Concurrencia de la Historia con otras ciencias

Los análisis del pasado de las cofradías no podían quedarse ahí; sería demasiado pobre. Otros autores, de saber enciclopédico, de vastos conocimientos de corte humanista, se interesaron por el tema. Así ocurre con Caro Baroja.[35] Desde luego, hoy resulta esencial la aportación de la Antropología a la hora de superar una visión demasiado oficialista e inmóvil. Ya Isidoro Moreno puso en evidencia bastante tiempo atrás la presencia de otros fines implícitos en la actividad y en la propia realidad de las cofradías y hermandades.[36] Sus reflexiones introducían el estudio de las mismas en una nueva dinámica, susceptible de ser proyectada sobre el pasado: la defensa de intereses diversos, las representaciones mentales y el universo simbólico de las manifestaciones de la piedad del pueblo, no exento de rivalidades y competencias. La renovación historiográfica francesa nos presentó interesantes aportaciones para avanzar, desde la Historia, en estos campos.[37]

La Sociología mostró también un temprano interés en este campo de estudio. Al aplicar sus métodos de análisis social sobre la realidad asociativa que suponían las hermandades y cofradías, abría interesantes perspectivas; todas ellas hacían hincapié en el "grupo" humano:[38] carácter abierto o cerrado,[39] composición social de sus miembros, formas de encuadramiento

34. Entre otras muchas y de modo meramente indicativo, con especial referencia a Sevilla y a otras ciudades del sur: Varios autores, *Cofradías*, 1985; Varios autores, *Sangre*, 1986; Mateo, *Semana*, 1987; Varios autores, *Cofradías*, 1988; Varios autores, *Semana*, 1990; Varios autores, *Cofradías*, 1991.
35. Caro, *Formas*, 1978.
36. Moreno, *Semana*, 1982;Moreno, "Hermandades", 1985. *Vid.* también Luque, *Antropología*, 1980; Briones, "Semana", 1983; Rodríguez Becerra, "Fiestas", 1985.
37. Agulhon, *Pénitents*, 1968.
38. Le Bras, "Contributo", 1969.
39. En este sentido *vid.* Chauchadis, "Modalités", 1986.

de los seglares en la Iglesia y en la sociedad estamental, estructura interna de las corporaciones y cuadros de mando, etcétera.

Me resulta especialmente sugestiva la transposición de modelos organizativos que se ha derivado de esos análisis. La composición interna de responsabilidades excede meramente lo funcional y subraya –cuando se analizan reglas de cofradías de distintos lugares y momentos– la autoridad moral que se le reconoce a la figura de su máximo responsable, el hermano mayor, prioste, prior o como se denomine en cada caso. La terminología no resulta en absoluto baladí y el término "cofrade" ofrece una rica carga semántica. Por eso, es revelador el uso de términos del vocabulario propio de la familia en la composición interna de las cofradías, el establecimiento de "parentescos ficticios",[40] el submundo del hampa o el uso sentimentaloide de expresiones procedentes del campo de la pobreza o de la esclavitud.[41] El análisis del lenguaje deviene así especialmente significativo.

Sin embargo, centraré mi reflexión en las imágenes como objeto de culto y las prácticas devotas. La Historia del Arte puede hacer aquí aportaciones fundamentales.[42] No tanto, para nuestro interés, las meramente estéticas y estilísticas, sino más bien las de corte iconográfico.[43] La elección de modelos, la repetición de patrones de buena acogida popular o las cualidades sobrenaturales y taumatúrgicas[44] que rodean a algunas imágenes se revelan como campos de sumo interés. Al fin y al cabo, la familiaridad con la imagen sagrada es una nota distintiva de la piedad popular. Cualquier imagen de impronta barroca es susceptible de convertirse en centro de una ermita, de una cofradía, de una peregrinación o de una romería. Para el historiador resulta hoy fundamental conocer la escenografía barroca, en el templo y en la calle, que rodea a las imágenes de devoción, su forma de presentarse al público, las modas en la indumentaria y el valor de las donaciones, la eclosión de grabados religiosos, los vehículos de difusión de las advocaciones e imágenes más requeridas...

40. Redondo, *Parentés*, 1988.
41. López-Guadalupe, "Religiosidad", 2001.
42. Sobre todo en el terreno de la imaginería procesional: Bernales y García de la Concha, *Imagineros*, 1986.
43. Sólo dos ejemplos: Sánchez López, *Alma*, 1996; Córdoba, Santos y López-Guadalupe, *Semana*, 2002.
44. Muy sugerente en este campo resulta la obra de Sánchez López, *Muerte*, 1990.

Un aspecto esencial es la sociabilidad que genera el culto a determinados santos y, en general, la fiesta religiosa. La fiesta ha tenido un amplio eco en la producción literaria a lo largo de los siglos. Por lo común, se trata de obras descriptivas y magnificadoras. Pretenden sorprender, aún más, deslumbrar. Pero estas relaciones festivas obedecen a unos códigos que en la actualidad están descifrando los especialistas.[45]

Sólo así podrá ponderarse en su justa medida lo que tiene el Barroco de "cultura dirigida"[46] y de vehículo de reproducción social. En la fiesta religiosa –factor inequívoco de integración social–[47] importan ciertamente todos los detalles: la imagen que atrae la atención y su paso o altar, los celebrantes realzados con el grado de su jerarquía, los organizadores que tratan de inmortalizar el esplendor de las fiestas con los recursos de la bolsa y de la pluma, los cofrades que participan en ceremoniales, no por repetidos menos atrayentes, el pueblo que acompaña los ritos, de una forma pasiva pero esencial para asegurar éxito y publicidad.[48] En tales fiestas importan los rituales pero también las personas, y en aquella sociedad barroca se nos antoja tan importante el ver como el ser visto;[49] por supuesto, cada uno en su lugar, que no es estrictamente físico sino social.

Pero la sociabilidad se extiende más allá al considerar la importancia de las jornadas festivas y, en general, la convivencia en el seno de las hermandades y cofradías a la hora de potenciar las relaciones interpersonales. De la misma forma que se insiste en el acompañamiento de las familias de los cofrades difuntos, hay alusiones a la participación festiva en bodas y velaciones, o en el debut de un hijo misacantano. Estas prácticas alcanzan su cénit en las jornadas de fiesta compartidas, momentos de ocio donde el comensalismo y el folclore afloran con espontaneidad.[50] A pesar de las restricciones eclesiásticas, las romerías y otras fiestas, sobre todo en el ámbito rural, constituían no sólo la quiebra momentánea del ritmo laboral, sino que a menudo

45. Schultz, *Fiesta*, 1993; García Bernal, *Fasto*, 2006.
46. Maravall, *Cultura*, 1981.
47. Pérez Samper, "Lo popular", 2002, p. 134.
48. *Vid.* Varios Autores, *Fiesta*, 1990.
49. López-Guadalupe, "Ver", 2009.
50. *Vid.* Mantecón, *Contrarreforma*, 1990. También Peñafiel, *Mentalidad*, 1988; González Lopo, *Comportamientos*, 2002.

eran válvulas de escape para una rutina cotidiana marcada por la extenuación y la penuria.

Importan mucho estos aspectos por variadas razones, entre las que destacaré su contribución a la "paz social". En las tradiciones repetidas y compartidas encontraban aquellas comunidades cerradas, vías para superar sus propias frustraciones, para representarse a sí mismas, para afirmar su pertenencia al grupo mediante la asidua participación o, de modo más relevante, asumiendo mayordomías y otras labores directivas. Un protagonismo social no siempre bien entendido, no siempre bien valorado en su justa medida.

Pero no todo era concordia. El ámbito de la religiosidad fue proclive al litigio. No nos puede extrañar, pues en sociedades como la estamental, el recurso a la justicia era, sin duda, una forma deseable de amortiguar la violencia social en la resolución de conflictos. Y conflictos hubo a todos los niveles y por los más variados motivos.[51] Es cierto que la mayoría de los pleitos presenta un trasunto económico, pero no faltan, y con insistencia, cuestiones puramente de precedencia o de etiqueta. Las cofradías fueron celosas guardianas de sus prerrogativas y privilegios, tenaces defensoras de su autonomía. Las audiencias eclesiásticas y los tribunales regios conservan numerosos pleitos sustentados por cofrades o en torno a la actividad cotidiana de las cofradías. En aquel marasmo jurisdiccional[52] supieron moverse con soltura y ello nos ha legado riquísimos documentos.

La represión de estas manifestaciones sigue despertando la atención e inspirando logrados trabajos. La autoridad regia perseguía los excesos, particularmente en materia económica y de orden público; la eclesiástica, transida de celo pastoral, las adherencias profanas, en un marco de cristiana sumisión. Los pretendidos efectos evangelizadores de las prácticas religiosas populares ofrecieron escasos frutos,[53] y cuando los dejaron fue mediante estrategias específicas para destinatarios selectos (órdenes terceras y "congregaciones"). Ambas autoridades pretendían, implícita y explícitamente, promover un nuevo modelo de religiosidad. Hay que prevenir en este caso el tufo de maniqueísmo que despiden los documentos oficiales y los riesgos de

51. Romero Mensaque, *Pleitos*, 2000; y con anterioridad, Cárcel, "Cofradías", 1982.
52. López-Guadalupe, "Cofradías", 2007.
53. Por ejemplo, respecto a los moriscos granadinos: García Pedraza y López-Guadalupe, "Cofradías", 1997.

interesada exageración; en todo caso, cotejar con la realidad –hasta donde se pueda– nunca resulta un trabajo baldío.

Un buen paso en esas aguas movedizas consiste en ponderar distintos puntos de vista sobre un mismo fenómeno. Puede afirmarse, en este sentido, para aquel siglo XVIII y el debate sobre la religiosidad de la gente sencilla que cuanto más elevado era el rango de la autoridad o mayor la distancia del lugar donde se desarrollaban los acontecimientos, más rígida solía ser su postura; por el contrario, las autoridades locales, tanto civiles como eclesiásticas, se muestran más condescendientes, tal vez porque más difícilmente podían sustraerse al influjo del ambiente y de la tradición.[54]

Algunas propuestas en el panorama actual

En la actualidad conviene remontar el vuelo y mirar con amplias perspectivas estos fenómenos de la piedad del pueblo. Son hechos sustanciales en la vida de personas y comunidades, cuyo estudio no puede ya eludirse. La historiografía española y europea nos ofrece hoy magníficas claves interpretativas que, en mi opinión, urge aplicar al estudio de estas prácticas de religiosidad. Por citar sólo dos ejemplos: las propuestas de Edward P. Thompson en torno al concepto de "economía moral de la multitud"[55] que él caracterizó en concreto para el ámbito de las revueltas populares de la Inglaterra del siglo XVIII, o el avance de la "descristianización" propuesto por Michel Vovelle en el sugestivo marco de la Francia de finales de esa centuria,[56] constituyen vías útiles para afrontar un análisis más detenido de tales prácticas en la órbita de lo social.

Pero tal vez en la actualidad, junto a una todavía pendiente y necesaria visión de conjunto de estos fenómenos, convenga mencionar dos discursos que ofrecerán en el corto plazo interesantes resultados: el de las identidades y el de las minorías, ciertamente ligados entre sí.

El primero abunda en lo local y persigue incardinar las manifestaciones de la piedad popular en los esfuerzos de una comunidad por reconocerse

54. Arias de Saavedra y López-Guadalupe, "Represión", 2008.
55. Thompson, "Economía", 1989.
56. Vovelle, *Pieté*, 1978.

a sí misma, por modelar sus iconos y construir sus señas de identidad.[57] Cofradías y romerías, imágenes y devociones, arropadas por una participación masiva y por sanciones oficiales, a través de funciones y rogativas, de votos y patronazgos, se convierten en elementos esenciales de identificación de la comunidad. Ante esas prácticas surge en el vecindario un sentimiento de pertenencia, que la tradición no hace más que reforzar. En todo caso, insisto, también en esta línea hay que huir de lo meramente localista. Subrayando la pluralidad de pertenencias, José María Imízcoz incide en el valor de la "sociabilidad en cofradías piadosas y gremiales" dentro de un entorno religioso muy denso y manifiesto en la familia y en la localidad.[58]

El segundo ámbito es el que reconoce las posibilidades que el asociacionismo cofrade y sus manifestaciones religiosas ofrecían al amplio mundo de la marginación en aras de estrategias de integración o de simple rivalidad simbólica con otros sectores que excluyen o desprecian a determinados grupos. El caso de los negros sevillanos resulta paradigmático.[59] Pero hay mucho que avanzar en este terreno. Si las minorías, el sector más estigmatizado de la sociedad estamental, podían acceder al mundo cofrade y, además, integrarse en él, convirtiéndolo en un escudo protector, entonces podremos afirmar sin ambages la transversalidad social de estas corporaciones y su papel más dinámico como instrumentos de "nivelación" social.

La realidad cofrade y el culto público y callejero

El estudio de la religiosidad en la Granada moderna ofrece múltiples posibilidades de avanzar en esas líneas de trabajo, por ahora me limitaré a formular una taxonomía sobre la base de las cofradías granadinas. Se trata de un ámbito geográfico privilegiado para los estudios de naturaleza religiosa. La irrupción de una modernidad cristiana, con la evidente fractura de un medievo musulmán, el asentamiento del Estado moderno, con una sólida presencia de la Corona (también en materias religiosas), la posibilidad de evitar errores pasados y el horizonte inabarcable de una evangelización a gran

57. Como incipiente ejemplo: Vizuete y Martínez-Burgos, *Religiosidad*, 2000.
58. Imízcoz, "Redes", 2011, p. 409.
59. Moreno, *Antigua*, 1997.

escala, casi sin precedentes, hacen especialmente atractivo y significativo ese ámbito territorial granadino y, de forma especial, la capital de su antiguo reino, joya mimada por los Reyes Católicos.

Puede resultar paradójico, tras la exposición de algunos enfoques de interpretación más actuales, detenernos en la clásica clasificación de las cofradías según el objeto de su culto (penitenciales y de Jesús, sacramentales, de ánimas, marianas y de los santos), uno de sus fines explícitos y, por tanto, bien registrado en sus respectivos estatutos. Pero precisamente la caracterización de esos cultos se presentará a la luz de esas perspectivas de explicación. Servirán para abundar en el terreno de la fiesta, inherente a la realidad confraternal y permitirán breves reflexiones sobre los alicientes sociales de cada tipología cofrade.

La advocación de determinada cofradía ya la encasilla por sí misma y le otorga un lugar preciso en el calendario festivo religioso. Es decir, le confiere buena parte de su singularidad, incluso unos cultos específicos donde los cofrades se muestran y actúan corporativamente. En todos los casos abundan las funciones de iglesia, solemnizadas con vísperas y sermón, pero nos interesan, ante todo, las manifestaciones callejeras de piedad.

Cofradías penitenciales y de vía sacra

En el caso de las cofradías penitenciales, las procesiones de Semana Santa constituyen su seña de identidad, acompañada con frecuencia de una resistencia beligerante. Hay que recordar que la disciplina pública, muy criticada en ciertos ambientes eclesiásticos, fue finalmente avalada por la concesión de abundantes gracias espirituales, de forma especial para las pioneras cofradías de la Vera Cruz, que tuvieron gran florecimiento gracias al amparo de la orden franciscana. En muchos lugares las fundaron los propios frailes, en otros casos éstos atrajeron fundaciones particulares imprimiéndoles su sello propio. Es evidente, por tanto, que calibraron a la perfección las posibilidades de esta modalidad confraternal y la controlaron sobre todo en el aspecto espiritual, allegando a los conventos importantes ingresos derivados de las funciones que celebraban estas cofradías.

El modelo consciente está claro: se trata de una expresión pública de penitencia y, por ende, de una senda de conversión.

> de antigua costumbre, siempre a avido en este nuestro Arçobispado disciplinas de sangre el Jueves Sancto en la noche, en que se juntan muchos fieles cristianos, movidos con sancto zelo para disciplinarse en conmemoración de la pasión de nuestro señor Iesu Christo, y también para que macerando sus carnes satisficiesen por sus pecados.[60]

Son palabras del arzobispo de Granada a finales del Quinientos, consignadas precisamente en un decreto contra la disciplina pública. Es decir, el modelo consciente había degenerado. Prohibiciones o restricciones para los disciplinantes se encuentran por doquier y se dirigen a poner orden moral sobre unas prácticas que se consideraban desvirtuadas, por la falta de unción religiosa, por el desprecio del ayuno, por su ejecución a cambio de dinero y por las profanidades que rodeaban el espectáculo sangriento de unas espaldas desnudas y flageladas.

Aunque la imagen sagrada fue adquiriendo protagonismo, durante décadas y décadas predominó el espectáculo truculento de los flagelantes, con un trasfondo escatológico y un realismo mundano, ambas cosas a la vez, y una decidida dimensión comunitaria. Baste decir que lo ideal es que los disciplinantes fuesen cofrades, pero lo normal es que conformaran cuadrillas bien organizadas que se alquilaban al mejor postor. Lo grupal se imponía a lo individual, de suerte que se trata de "un fenómeno de *catarsis* colectiva, como una confianza común en la purificación individual, por medio de las emociones que produce en el hombre angustiado la contemplación de una escenografía dramática que exacerba la propia realidad, es decir, la tragedia".[61]

Las primeras procesiones copaban las jornadas de Jueves y Viernes santos; después se extendieron a otros días de la semana, tal era el auge de esta propuesta procesional. Junto a las imágenes de Jesús en los distintos pasajes de la Pasión, aparece también la representación dolorosa de la Virgen María. Pero además, y dado que estas cofradías abundaban en los conventos de religiosos, era común la presencia de santos fundadores de las distintas órdenes, en una deliberada estrategia de control y apropiación.

60. Mandamiento de 9 de marzo de 1597, en Archivo de la Catedral de Granada, leg. 84, pza. 4.
61. Rodríguez Mateos, "Disciplina", 1989, p. 533.

Pero los modelos procesionales se complican, bien sea por la vía de la espiritualidad, bien por la de la barroquización; tal vez por ambas a la vez. Así, las cofradías de Jesús Nazareno adoptaron una estética muy gráfica. Sin renunciar al sacrificio corporal, los cofrades escenifican el seguimiento de Cristo: son los nazarenos y le siguen con la cruz a cuestas, cruces a veces de grandes dimensiones y un peso considerable. La hora del amanecer del Viernes Santo acentuaba la teatralidad de esta escena, tan extendida por toda la geografía española y tal vez inspirada, al menos en el caso granadino parece claro, en la espiritualidad mística de San Juan de la Cruz.

Sigue sorprendiendo la activa militancia que se aconseja en esta procesión:

> ...iba un estandarte morado o pendón, pendiente de una cruz de madera, el cual llevará el alférez que se ofreciere de la dicha hermandad. Y asimismo, junto al estandarte vayan los dos alcaldes y consiliarios, cada uno con su cetro en la mano y sucesivamente todos los hermanos con sus cruces a cuestas... Las cruces, todas de madera, tenían iguales dimensiones: dos varas de brazos por once cuartas de madero central.[62]

Más sorprendente llegó a ser, desde luego, la impronta de las cofradías del Entierro de Cristo en las calles de pueblos y ciudades. Estamos ante una conmemoración ciudadana; la comunidad entera se organiza ordenadamente (es decir, cada uno en su lugar físico y social) para acompañar el más luctuoso de los sepelios: el entierro del Hombre-Dios. Baste decir que con el paso de los siglos esta procesión de la tarde-noche del Viernes Santo acabó convertida en la procesión oficial de numerosas localidades. Lo que en origen no pasaba de ser una procesión ordenada de cofrades que portaban cirios, con notable concurrencia de clero ("sin... ninguna gente de açote, sino en forma de entierro con frailes de todas órdenes y clerecía"),[63] acabó derivando en un complejo cortejo escénico y figurativo, donde la pompa barroca se empleó a fondo: soldados romanos, personajes bíblicos, figuras alegóricas, coros infantiles, etc. Y, por supuesto, las autoridades, eclesiásticas e incluso civiles, ubicadas cada una en su lugar.

62. Ortega, "Vida", 1964, p. 81.
63. Henríquez, *Anales*, 1987, p. 599.

Aquellos cortejos, cada vez más ricos y enrevesados, expresaban una teofanía, cuya comprensión, cabe pensar, no estaba al alcance de buena parte de los fieles asistentes. Pero todos contribuían a recrear un ambiente de luto y majestad fácil de comprender y asimilar: el entierro de Cristo era un acto social del máximo rango, merecedor del tributo de todos, con las autoridades de la máxima relevancia a la cabeza. Una vez más, en esta expresión de religiosidad, que ya nada tiene de espontáneo, se evidencia la naturaleza de las cofradías, a medias con Dios y con el mundo.

Pero hay más, el juego procesional de espacios y tiempos en estas cofradías del Entierro de Jesús acabó en una suerte de teatralización, entendida como un trasunto de la liturgia de aquellas jornadas. La hermandad granadina del Entierro de Cristo y Ntra. Sra. de las Tres Necesidades comenzaba su periplo devocional a comienzos del Seiscientos, con la exposición de un "calvario" en el interior de la iglesia en la tarde del Jueves Santo, para continuar el Viernes con la expresiva ceremonia del desenclavamiento de Cristo de la cruz –lo que hacían necesariamente sacerdotes que encarnaban a los Santos Varones, mientras se leía el correspondiente pasaje evangélico– y la colocación del cuerpo en la urna sepulcral para dar inicio a la procesión. En otro templo cercano –un convento de clausura– se depositaba el sepulcro, regresando los cofrades solos en medio de una desolación general, "en forma de tristeza". Mas ésta se convertía en júbilo al amanecer del Domingo de Pascua, cuando encontraban en el lugar del depósito una imagen de Jesús resucitado y una Virgen revestida de gloria y alegría. Los resortes emocionales, bien estudiados y ejecutados, jugaban a la perfección su papel. Todos se dejaban envolver por la recreación de unos acontecimientos que, aunque ocurridos muchos siglos atrás, se consagraban como recurrentes y eternos.

Todas las cofradías penitenciales se dejaron seducir, de un modo u otro, por esa persuasiva teatralidad del Barroco, de suerte que en la ascética procesión de disciplinantes de la Vera Cruz de Granada aparecían ya a finales del Seiscientos representaciones de la Magdalena, Longinos, Arimatea, Nicodemo o la misma Muerte, en medio de una eclosión de penitentes, hermanos de luz, horquilleros, palieros y músicos, amén de los frailes franciscanos y del clero parroquial.

Sin embargo, y pese a esa riqueza de elementos simbólico-figurativos, hay una tendencia evidente a dejar en un segundo plano la expresión

comunitaria de la penitencia a favor de una mayor visualización de la imagen sagrada. El protagonismo del disciplinante, a título de ejemplo, cede a favor del horquillero o portador del paso. El siglo XVII (y el comienzo del siguiente) constituye la Edad de Oro de la imaginería barroca española. Se trata de un canon muy estereotipado: la imagen tallada en madera y policromada, en muchos casos de vestir, sumida en un dramático naturalismo y, por consiguiente, con un enorme potencial para conmover. Eso es lo que se buscaba, lo que el pueblo entendía y, por tanto, demandaba. Hay que pensar, aunque las descripciones suelen ser escuetas en este aspecto, en una masiva participación en las procesiones de Semana Santa. Pero todo, como se ha indicado, bien ordenado y codificado.

En muchos lugares, sobre todo del ámbito rural, el mayordomo de cada año asumía un alto compromiso económico. Y no todo era para magnificar los actos de culto, sino también para agasajar a los cofrades, a los que se ofrecían refrescos y colaciones diversas. Se traspasaba así el umbral de las siempre denunciadas "profanidades". La Iglesia estaba ojo avizor con esas desviaciones, pero era imposible su erradicación, al contar con la aquiescencia general.

No era el único motivo de roce. Ya he mencionado el abuso en las prácticas de autoflagelación, así como las irregularidades económicas. El clero no estaba dispuesto a quedar fuera de estos rituales callejeros. Le correspondía participar a causa de su superioridad jerárquica, pero es que además el clero parroquial cobraba los correspondientes derechos económicos por asistir a las procesiones; derechos que defendía con uñas y dientes.

Pero aún hay más, la capacidad de sorprender y el deseo de atracción, junto con la humana vanidad, hicieron entrar a las cofradías en una espiral de rivalidad que el Barroco no hizo más que acentuar. Por supuesto, se trata de una rivalidad, simbólica, pero en ocasiones lo fue también física. Interpretar estos sucesos no resulta fácil; es evidente que se nos escapan motivaciones personales diversas. Pero también resulta claro que, cuando aflora el conflicto, lo hace como expresión grupal y de identidad. Son hombres –y digo bien, porque la presencia de mujeres en los cortejos solía estar vetada– que se manifiestan grupalmente, como un cuerpo, y que en ello encuentran una ansiada identidad. Pertenecer a un grupo les enfrenta automáticamente a quienes pertenecen a otro. Y esa rivalidad se vislumbra en la grandiosidad de

los cortejos, concebidos con una no siempre sana competencia, pero también en las pendencias que podía generar la confluencia de dos procesiones en un mismo lugar en su pretensión de pasar primero, dirimida por el principio de antigüedad de sus respectivas cofradías o sencillamente por el uso de la fuerza.

Por eso, en una estrategia nada solidaria, los testigos del proceso contra las cofradías penitenciales de Granada en 1597 no ahorraron detalles a la hora de acusar a sus rivales, "entendiendo cada uno que havía de quedar la suia, decían la verdad de lo que pasava en las otras"[64] y esa verdad sólo condujo a aumentar el número de las represaliadas: hasta siete cofradías penitenciales, de un total de diez existentes, fueron suprimidas. En general, se trata de cofradías interclasistas, con prácticas mutualistas que van menguando con el paso del tiempo; las ayudas en caso de enfermedad y otros infortunios son habituales en el siglo XVI, pero escasean hasta desaparecer en el siglo XVIII, manteniéndose, eso sí, la atención a la familia en caso de fallecimiento del cofrade.

Es evidente su capacidad de atracción. Si en origen pudieron predominar en ellas personas relacionadas con determinado oficio (en lugares como Cataluña, la Semana Santa era ante todo una iniciativa gremial), con el tiempo admitieron a miembros de toda condición social, incluso mujeres. Pero las elites, como clérigos y nobles, representaban un papel más honorífico y protector. Los primeros colaboraban con la celebración de misas, los segundos –mecenas en muchos casos– ocupaban en público puestos destacados, como el de portar el estandarte de la corporación, con el ostentoso título de alférez.

Asimilables a las penitenciales, aunque carentes de la parafernalia descrita en los párrafos anteriores, fueron las hermandades de Vía Sacra. Una forma más simple, individual y espiritual de manifestar el arrepentimiento y el afán de conversión. Esta tipología cofrade gira en torno a alguna imagen relativa a la Pasión de Cristo (Ecce-Homo, Crucificado sobre todo), sin necesidad de la presencia de una imagen mariana; tal vez porque es el mismo devoto el que ocupa el lugar de María, pues consta como origen del piadoso ejercicio del *Vía crucis* el regreso de la Virgen desde el sepulcro, "traspasada

64. Antolínez, *Historia*, 1996, p. 289 vta.

de dolor, por los mismos pasos que aquel inocentísimo Cordero dio con la pesada Cruz a cuestas en beneficio del linage humano, y por redimir al hombre, hasta el Monte Calvario, donde entregó voluntariamente vida y alma a su eterno Padre".[65] En realidad, la imagen es el centro de devoción, pero no suele moverse de su capilla. ¿Cómo es entonces la práctica procesional de estas corporaciones?

Se trata sencillamente de realizar el *Vía crucis* por itinerarios habilitados para ello. Son recorridos campestres y agrestes, pues partiendo del centro de la ciudad discurrían hacia montículos situados en la periferia (en Granada el Sacromonte, el cerro de San Miguel, el de los Rebites o el de los Mártires; en Sevilla, la Cruz del Campo; en Córdoba, Escalaceli). El espacio era esencial: debía reproducir los pasos que separan en Jerusalén el Pretorio del Calvario, con un sentido ascendente y con las paradas necesarias para el rezo de las estaciones. Tales paradas se marcaban con cruces e incluso con pequeñas capillas. Fue la orden franciscana de nuevo, como custodio de los Santos Lugares, la encargada de velar por la pureza y la exactitud del recorrido en sus 3.676 pies (1.231 pasos), con cuyo tránsito se ganaban "las mismas indulgencias que les están concedidas a estos Lugares Santos [Jerusalén] en cualquiera parte que nos halláremos";[66] por ejemplo, 30 indulgencias plenarias y rescatar dos ánimas del purgatorio. Está claro que primaba en este ejercicio (jalonado por 14 estaciones), la voluntad de imitación de Cristo en su sufrimiento. Todo ello, junto a la meditación y la oración.

El itinerario lo recorrían solamente los cofrades en determinadas épocas del año (sobre todo los viernes de Cuaresma) de manera corporativa; siempre que quisieran, de forma individual. La imitación de la Pasión seguía conservando un elevado potencial salvífico y, por ello, muchos devotos, incluso procedentes de las elites urbanas, se sintieron atraídos y aun subyugados por la práctica de la *Vía Sacra*. Por supuesto, estamos ante una piedad netamente devocional. Algunos de estos cofrades se flagelaban o cargaban con cruces, pero no se trata de un espectáculo de masas. El Barroco dejó también su huella en este campo y hubo hermandades de *Vía Sacra* que, con un recorrido ya urbano y con la presencia de alguna imagen fervorosa,

65. Hammen, *Vía*, 1656, p. 1 vta.
66. *Ibidem*, p. 8.

promovieron suntuosas procesiones, eso sí, no en Semana Santa, sino en las semanas previas. Así ocurrió con la Vía Sacra del Cristo de la Expiración en la granadina parroquia de San Gil, con su crucificado portado solemnemente por horquilleros al mediar el siglo XVIII.

Algo similar ocurre con otras cofradías devocionales surgidas en torno a imágenes de Cristo, fundamentalmente en su Pasión. Ni son penitenciales ni de *Vía Sacra*, por lo que se centran en cultos solemnes dentro del templo, generalmente en tiempo de Pascua, alrededor del mes de mayo, lo que resulta muy común alrededor de imágenes del Crucificado. Sólo en algunos casos se rebasaban los muros de la iglesia, para celebrar, por lo común, espontáneas procesiones propiciatorias.

Esto les confiere un carácter devocional, que en lo social suele traducirse en la presencia de ciertas elites, cuya imagen devota refuerza su consideración social. Así ocurría, por ejemplo, con los terceros franciscanos –entre los que se contaban miembros de familias notables granadinas– o con los parroquianos distinguidos que se alistaban en la hermandad de *Vía Sacra* o del crucificado de su feligresía.

Hermandades sacramentales y de ánimas

Sin duda fueron las hermandades sacramentales las que alcanzaron un rango mayor. El suyo era un culto de adoración (*latría*), sólo tributado al mismo Cristo realmente presente en la Eucaristía. Ésa es la raíz de su preeminencia y, por ende, el fundamento de su estímulo por parte de la jerarquía eclesiástica y del clero parroquial. Estas cofradías nacen ya básicamente como realidades parroquiales. Aún más, su presencia se rastrea en la casi totalidad de las parroquias españolas. Era natural; subordinadas a curas y beneficiados, prestaban impagables servicios a la parroquia, dignificando el culto a Jesús Sacramentado.

No todo fue idilio y, a menudo, surgían roces en el día a día entre estas cofradías y las iglesias en que residían. Pero ambas partes estaban abocadas a entenderse. Destacan las estrategias para rebajar el control eclesiástico (por ejemplo, agregaciones a basílicas romanas o la obtención de exenciones papales) y las actitudes desafiantes que sus responsables mostraron a veces en actos públicos (como la custodia del sagrario en la noche del Jueves Santo).

Pero las primeras fueron remitiendo con el tiempo y las segundas, aunque recurrentes, solían resolverse con buena voluntad o por la intervención del juez eclesiástico. En otro aspecto, nada banal, mostraban estas cofradías su superioridad: la preferencia a la hora de conseguir licencias para demandar limosnas públicamente (en la ciudad y en el campo, éstas por lo común en especie) y de elegir los mejores horarios y lugares para realizarlas.

Debe subrayarse también su lugar preferente en las procesiones públicas, como son las llamadas "procesiones generales"; la del *Corpus Christi* es el paradigma mejor acabado. Es cierto que en su origen la participación seglar y corporativa en esta procesión solemne y oficial correspondió a los gremios. Al fin y al cabo, en ella se reproducía, tan jerárquica como devotamente, la comunidad en su conjunto, reservando lugar para todos los estamentos, instituciones y corporaciones. Con el tiempo, esta presencia grupal acabó en manos de las cofradías sacramentales, una en cada parroquia. De todas, ciertamente, pues importaba mucho evidenciar la colaboración cofradía-parroquia en torno al Santísimo Sacramento (a veces llevaban la imagen del santo titular de la parroquia) y su presencia en todos los rincones de la geografía eclesiástica y vecinal:

> ...que para el día del Corpus Christi de cada un año sean a las cinco (h)oras de la mañana con sus pendones y cera para acompañar la procesión que se hiziere, so pena al prioste o mayordomo o oficial que faltare y no saliere con los dichos pendones y cera, a los priostes y mayordomos de cada, cinco mil maravedís, y a los oficiales, a cada uno, pena de cada doscientos maravedís.[67]

Potenciar el culto eucarístico fue toda una estrategia deliberada. En Granada –tierra eucarística por excelencia, dado que por expreso deseo de Isabel la Católica, las fiestas principales de la ciudad fueron y son las del *Corpus*– y en otras localidades abundó el fenómeno de la dualidad confraternal en torno a Jesús Sacramentado. Junto a las cofradías del Santísimo, erigidas ya en el siglo XVI, surgen más tarde otras en clave más proselitista y espiritual, muy abiertas y participativas, más devotas por lo común: las esclavitudes del Santísimo Sacramento. Lejos de florecer los roces y disputas

67. Garrido, *Antiguallas*, 1990, p. 102.

–que también los hubo–, fue normal la sana convivencia entre ambas fórmulas confraternales, tal vez porque los sacerdotes garantizaban la armonía y porque quedaban bien delimitados sus respectivos campos de actuación.

Cofradía parroquial, más allá de la pompa procesional del *Corpus Christi*, se insiste siempre en que sus actos deben presentar la dignidad acorde con el objeto de su culto. No extraña, por tanto, que, emulando esa singular procesión, cada hermandad sacramental organice por las calles de su feligresía otra al menos una vez al año, eso sí con una solemnidad proporcional a la que le sirve de modelo. Pasada la festividad del *Corpus* era habitual encontrarse en las calles de cada barrio esta singular procesión que, destinada en origen a llevar la comunión a enfermos e impedidos, alcanzó tal esplendor que popularmente se ha consagrado la expresión de "*corpus* chico". Ocupaba la vía pública y obligaba a los viandantes a arrodillarse al sonido de la campanilla que anunciaba el paso del sacerdote que portaba la Sagrada Hostia; las leyes de Castilla prescribían desde la Edad Media esa obligada genuflexión ritual.[68] Los hermanos sacramentales acompañaban con velas encendidas y sujetando el palio que cubría al Santísimo y a su portador.

En origen era un acto de atención espiritual que devino en coloristas cortejos, como nos muestran algunas relaciones dieciochescas. Una cofradía sacramental del granadino barrio del Albaicín se puso en la calle en 1732 con gigantes (alusivos a los vicios, como la lujuria, el poder, la simonía y la envidia), la Tarasca y los diablillos, acompañamiento musical de cajas y clarines, danza de gitanos, niños vestidos de santos o representando a la fe y los siete sacramentos, capilla musical, hermanos terceros y soldados que, portando fuentes, repartían dinero, pan, carne y dulces a los vecinos más pobres, todo ello sin contar el clero y hasta ¡300 cofrades! Semejante derroche barroco, desde luego, evidenciaba la congruencia tan contrarreformista entre la fe y las obras (que indiscutiblemente encarnaban las cofradías), tanto como el afán de las autoridades cofrades por sobresalir, sin escatimar esfuerzos (personales, artísticos y económicos), ostentando su poder y su caridad entre los vecinos. Una pompa que no disgustaba, desde luego, al cura párroco:

68. Bayle, *Culto*, 1951, p. 211.

> ...un rico palio de damasco carmesí, con guarniciones de oro y multitud de campanillas de pura plata y gruesas varas del metal mismo, las que y los incensarios llevaban ocho sacerdotes con riquísimos ornamentos; en cuyo medio, con muzeta de carmesí damasco bordado de oro fino y sobrepuestas perlas, servía (de) paraninfo de la mejor Palabra don Joseph Martínez, cura de dicha iglesia.[69]

Sin llegar a semejantes extremos, todas las cofradías sacramentales se afanaron en dignificar las procesiones para llevar el Santo Viático al domicilio de los feligreses enfermos, a veces en medio del campo. No faltaron altares portátiles, sillas de manos y coches de caballos (carrozas incluso) suntuosamente adornados para que el sacerdote gozara de más comodidad y dignidad, la correspondiente al mayor de los sacramentos, el de la Eucaristía. Era mucho más que una cuestión de decencia y decoro; era, sin duda, una estrategia de exaltación religiosa que a veces contaba con un plus de desagravio de determinadas actitudes ofensivas hacia la Eucaristía que, cometidas en países protestantes, se difundían con insistencia en el orbe católico. Esa misma decencia se observa en los sagrados oficios litúrgicos de la Semana Santa, correspondiendo a los cofrades sacramentales el montaje del monumento en su iglesia correspondiente, la vela del Santísimo entre el Jueves y el Viernes santos y, lo que defendían a capa y espada, la ya señalada custodia de la llave del Sagrario durante esa noche en poder del hermano mayor.

Pero no era sólo en las fechas indicadas. En todas las funciones y ceremonias parroquiales, los hermanos del Santísimo Sacramento ocupaban un lugar de honor entre los feligreses. Las diferencias entre éstos debían visualizarse. Así ocurría en determinadas ceremonias que propiciaban un protagonismo especial de los seglares, al acercarse hasta el altar –lugar reservado a los ministros consagrados– para recibir de manos del sacerdote la vela encendida en la festividad de la Candelaria, la ceniza el Miércoles de ese nombre, la palma cimbreante en el Domingo de Ramos, o el crucifijo que debía besarse, en señal de veneración, en la liturgia del Viernes Santo.

Gran estima tuvieron, asimismo, desde la perspectiva parroquial, los cofrades de Ánimas. ¿Motivo? El abultado número de misas de sufragios que encargaban y de cuyos estipendios eran los clérigos de las parroquias los

69. Ruiz, *Glorias*, 1732, p. 51.

mayores beneficiarios. Cofradías también parroquiales, las de Ánimas fueron expertas en el arte de allegar limosnas. No era para menos, estaba en sus manos el "negocio" de la salvación de las almas, del que prácticamente nadie osaba sustraerse.

Representaciones escultóricas de ánimas de medio cuerpo, de pequeño formato, saliendo de las llamas nos han quedado por doquier, así como grandilocuentes pinturas que las representan en sórdidos parajes de donde son rescatadas por los ángeles de Dios para ser conducidas a la Gloria. Aquel lugar intermedio, el Purgatorio, nacido a comienzos del siglo XIV, se asemejaba "físicamente" al infierno, un infierno provisional que servía de reclamo visual impactante para los fines propios de estas hermandades de ánimas: la captación de fondos para el encargo de misas.

Sin embargo, no parece ser su fuerte el aparato cultual. Tributaban devoción a otras advocaciones, ora de Cristo en la Cruz o de la Virgen María (el rezo del rosario por las ánimas se prescribía asiduamente), ora de determinados santos (en particular el titular de la parroquia donde se asentaban), pero era el recuerdo de los difuntos el eje devocional de su actuación. De ahí que el número de misas de sufragio se incrementara notablemente en el mes de noviembre, en el que además celebraban su función principal cada año. Para no interferir con la liturgia oficial de cada parroquia –a la que subordinaba siempre la piedad popular–, lo habitual era que esta función principal se celebrase dentro de la Octava de Todos los Santos (el domingo infraoctavo, por ejemplo). Solía comprender vigilia y misa cantada con responso. Como en todas las funciones de iglesia, las reglas de estas cofradías –que conocieron una época dorada en la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII– hacían gran hincapié en la actitud de sus asociados durante la función religiosa, y en particular en los momentos en que debían mantener los cirios encendidos entre sus manos (desde el "Aleluya" hasta terminado el Evangelio y desde el "Memento" hasta consumida la sagrada forma, así como en los responsos).

Precisamente el responso de difuntos era la oración que más repetían los cofrades de las ánimas. Además de la festividad principal de noviembre, adoptaron generalmente los lunes para celebrar su misa semanal, como se indica en la cofradía de Ánimas de la parroquia del Sagrario de Granada (mediados del siglo XVI):

> todos los lunes del año se diga una misa cantada de Réquiem por todas las ánimas de purgatorio y esta misa se diga a la campana del alva con quatro candelas al altar y que se ponga su tumba con su paño negro y dos candeleros con sus dos velas encima y una cruz pequeña en medio, y que a la cabecera de la tumba esté un candelero de la cruz y quatro cirios.[70]

Reproducen, como era de esperar, la pompa funeral habitual en aquella sociedad, transida de lúgubres elementos, como éstos de la tumba y el paño negro. Y llevaban esta particular estética fuera del templo, ya que estas cofradías velaban por el mantenimiento físico y "espiritual" de los cementerios parroquiales, compuestos por tumbas hacinadas anejas a la iglesia parroquial: "en forma de procesión, llevando los hermanos las dichas luces, se (h)an de cantar dos responsos en la iglesia y otros dos en los cementerios".[71] Eventualmente visitaban también los más desaliñados "carneros", improvisados camposantos en tierra abierta habilitados en tiempos de epidemia (como ocurrió a lo largo del Seiscientos) e incluso los lugares de ejecuciones públicas. Era una labor muy positiva y publicitada a la vez, ilustrativa de la mentalidad de la época, ya que se acentuaba la eficacia de los responsos y oraciones con la proximidad física a los restos de los finados. Además, en estos actos la parroquia reafirmaba su identidad, reforzando la comunidad entre vivos y difuntos, entre la Iglesia militante y la purgante, con la triunfante como punto de referencia al que todos aspiraban mediante una suerte de solidaridad mutua:

> nuestra intención (h)a sido, movidos por divina i(n)spiración, de rogar por ellas [ánimas del purgatorio] y de hazerles continuo bien para consolarlas y aliviallas de las penas en que están, porque, quando huvieren purgado sus pecados y fueren a gozar de la eterna gloria y esencia de nuestro Señor, sean rogadoras y rueguen a Dios nuestro Señor por todos en general, y en especial por todas las personas que les ayudaron a salir de aquellas penas.[72]

70. Cap. 11 de su Regla, en Biblioteca Nacional (en adelante BN), Manuscritos, 18451.
71. Cap. 17 de la Regla de la Hermandad de Ánimas de San Matías, en Archivo Eclesiástico de la Curia de Granada (en adelante AECG), leg. 11F (E), pza. 50.
72. BN, Manuscritos, 18451.

Si lo espacial es una de las características definitorias de esta religiosidad llamada "local", tiene en estas hermandades su máxima expresión. La pertenencia a ellas se confunde, en gran medida, con la adscripción parroquial. No en vano las define, no la advocación (común a todas las sacramentales y las de ánimas), sino la territorialidad parroquial. En este sentido, refuerza el espíritu que podemos llamar *de barrio*. Es una suerte de horizontalidad en lo que a procedencia social se refiere, sin bien es cierto que determinadas feligresías presentaban un determinado perfil sociológico. Pero aún más importante que el principio territorial puede ser el de subsidiariedad y dependencia. Pese a los pleitos que pudieran suscitarse, estas cofradías del Santísimo Sacramento y de las Ánimas del Purgatorio fueron por lo general sumisas a sus párrocos, a la autoridad eclesiástica. Si ésta las fomentó es porque sopesó en ellas las ventajas, más que los inconvenientes, en lo que a funcionalidad se refiere, pero también en el campo del disciplinamiento social del laicado.

Hermandades en honor de María y de los santos

Esas cofradías de ánimas encarnaron a la perfección el discurso contrarreformista en torno a la salvación del alma, de la misma forma que las hermandades marianas (hoy llamadas popularmente "de gloria") acentuaban la mediación de la Virgen María. Fueron, sin duda, las más numerosas en la geografía española y un claro exponente de la afirmación católica de la personalidad de María frente a las iglesias reformadas.

El calendario cristiano estaba jalonado, desde época medieval, por festividades en honor de la Madre de Dios, a la que la Iglesia confería un culto de veneración preeminente, como quedó confirmado en el Concilio de Trento. Ya se ha señalado el protagonismo que adquieren los laicos en festividades como la Candelaria. En todos los estratos de la sociedad, la piedad mariana llega a ser desbordante.

Desde luego, las funciones de iglesia son solemnes, cada cofradía en la festividad de su imagen titular –en un proceso imparable de concreción de advocaciones, que llega hasta la atomización–,[73] y muchas de ellas alrededor de las celebraciones marianas de todo el año, en particular las llamadas

73. Saugnieux, "Ilustración", 1981.

fiestas mayores de la Virgen: Inmaculada Concepción, Natividad de María, Encarnación o Anunciación, Purificación y Asunción, la popular "Virgen de Agosto", con tantas resonancias tradicionales y campesinas.

Como en todos los órdenes de cofradías, sus miembros estaban obligados a asistir a las funciones de iglesia, participando activamente y, en muchos casos, con prescripciones espirituales como ésta: "los dichos *esclavos* tengan obligación en todas las fiestas que celebre la dicha Esclavitud y Hermandad a confesar y comulgar".[74] Nótese como, al igual que en el culto al Santísimo Sacramento, aparece aquí la sugerente fórmula, espiritualizada, de la esclavitud. Hubo muchas dedicadas a la oración y a las obras piadosas con advocaciones marianas. La granadina de las Angustias, con origen a comienzos del siglo XVII, estipulaba ciertas oraciones diarias: "procurarán los hermanos esclavos todas las noches de rezar siete salves a las siete angustias y dolores de la Virgen y asimismo haçer examen de la conciencia, advirtiendo las faltas y culpas para confesarlas lo más presto que pudieren".[75]

Como bien ha demostrado Callahan, a lo largo del siglo XVI la devoción a la Virgen María fue suplantando a la de otros santos tradicionales en muchas localidades. Fue ella el objeto de oraciones particulares y colectivas y se acabó por depositar en María la protección de la comunidad en casos de necesidad. La labor benefactora y taumatúrgica de la Virgen llegó a límites increíbles. Y no es extraño que España, y la piedad de su gente, liderara causas tan sonadas en la Iglesia Universal como la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción de María.

Buen número de cofradías –de todo tipo– hizo el "voto de sangre" en defensa de este misterio que tardó siglos en definir dogmáticamente la Sede Apostólica. Pero en España, su devoción se vivía con intensidad, en lo cualitativo y en lo cuantitativo. Ciertamente, fueron muchas las hermandades erigidas en honor de la Inmaculada Concepción de María, ya desde la primera mitad del Seiscientos. Algunas extendieron sus tentáculos hasta las Indias a la hora de allegar limosnas, práctica que perseguía la autoridad eclesiástica por caer en abusos intolerables, como demandar sin las preceptivas licencias u ofrecer indulgencias ficticias o carentes de vigencia.

74. Cap. 9 de la Regla de Ntra. Sra. de la Concepción y Destierro, en AECG, leg. 42F, pza. 27.
75. Cap. 6 de sus primeras Reglas, en AECG, leg. 108F, pza. 32.

El culto mariano lo soportaba todo. En las áreas rurales, la celebración de romerías era sinónimo inequívoco de fervor y devoción. Lugares apartados, campestres, agrestes, en torno a ermitas poco frecuentadas a lo largo del año, con comida y bebida de por medio, cantes y bailes tradicionales... Siempre fueron contempladas como peligrosas estas fiestas populares, por el riesgo de excesos y profanidades, pero toleradas sin duda por su fuerte impacto devocional. Y, lo que es más, su arraigo social: convivencia vecinal, resolución de algunos conflictos, acuerdo de negocios, estrategias matrimoniales y, por supuesto, válvula de escape para los agobios del trabajo y la estricta rigidez moral.

De la misma forma, se agradecían a la Virgen María los "servicios prestados" en tiempos de calamidad y se la desagraviaba de las afrentas cometidas por herejes e indiferentes, en lugares cercanos o en ámbitos lejanos. En la Granada de 1640, la aparición de un libelo, por supuesto anónimo, que infamaba la pureza de María desató tal ola de desagravios, con solemnes funciones y multitudinarias procesiones, que se llegó a paralizar la ciudad durante días, de forma que hubo que suspender tales celebraciones públicas, por exceso de celo, aunque a lo largo de todo el año continuaron sucediéndose en las iglesias, a cargo de parroquias y conventos, de cofradías y de las diversas instituciones y corporaciones de la ciudad.

No hay pueblo, por pequeño que sea, no hay convento ni parroquia que no se apropie de una advocación mariana. Allí donde hay una imagen de María nace una corriente de fervor que a veces alcanza cotas muy elevadas, como es la formulación de votos en acción de gracias por su beatífica intervención o la declaración como patrona de la localidad; el incierto siglo XVII fue un campo propicio para ello. Cualquier imagen de María es susceptible de convertirse en centro de una piadosa cofradía y objeto del más entrañable de los cultos.

Si la Orden Tercera Servita de Granada, que veneraba "gloriosamente" a una representación dolorosa de la Virgen (en el último tercio del Seiscientos), prescribía dentro de su gravedad "la procesión de los Dolores, llevando a Nuestra Señora de las Tres Necesidades alrededor de la Parroquia, en la qual se ganan muchas indulgencias",[76] la más festiva y coetánea de Nuestra

76. Cap. 4 de sus Constituciones, en Biblioteca de la Universidad de Granada, A-31-242, pza. 5.

Señora de la Misericordia engrandecía, entre otras, la popular festividad de la Candelaria con una procesión que contaba con los clásicos detalles populares:

> ...se saque a Nª. Sª. de la Misericordia en sus andas y en ellas se ponga su oferta de torta –degeneración de las tórtolas indicadas por la Sagrada Escritura– y pichones y vela, y mientras esta Sª. Imagen estubiere en sus andas, se pongan dos hachas encendidas delante y para la misa seis belas en el altar mayor y dos codales en los ciriales.[77]

Prácticas así denotan familiaridad y cercanía con la imagen sagrada difíciles de alcanzar en otras tipologías cofrades. Algo especialmente entrañable y emocional rodea al culto a la Virgen María, extendido sin distinción entre todas las capas sociales. Pocas veces encontramos una descripción tan viva del estruendo de la fiesta, en la que bien podemos apreciar la multiplicidad de sonidos, como en esta dieciochesca en honor de Nuestra Señora de la Buena Dicha, de la parroquia de los santos Pedro y Pablo de Granada:

> se (h)a de poner en andas en altar portátil y en el sitio correspondiente a esta Soberana Señora, para que así sea más solemne el culto, según se ejecuta de presente en todos los Templos de esta ciudad en sus respectivas Hermandades y Congregaciones. Y el gasto que se ha de hazer en dicha Función (h)a de ser precisamente zeñido a repiques de campanas la bíspera a medio día y en la noche, en cuios tiempos, por modo de publicar la Función, se hechen desde la Torre o Atrio de la Iglesia que mira a el río, unos co(h)etes de vara, que serán una docena a el medio día y tres a la noche, y en éstos, una palma para empezar y otra para concluir y una rueda a el fin de cada docena, a que asistirá caja y clarín. Y el día siguiente, hechándose en la Iglesia dos cargas de juncia y adornándose solemnemente las barandillas de los lados del altar mayor y el altar portátil... cuia misa oficiará qualquiera de las tres capillas de música de esta ciudad, y se dirá en el altar mayor, en el qual por dentro y fuera del retablo se pondrá el número de sesenta luzes y doze en el altar portátil a donde esté esta Soberana Señora, hechándose unos truenos a el manifestar y reservar y en la misa a los tiempos que se acostumbra, con caja y clarín en todos ellos y repique de campanas.[78]

77. Cap. 26 de su Regla, en AECG, leg. 11F (E), pza. 2.
78. Cap. 8 de su Regla, en Archivo Parroquial de San Pedro.

El solo hecho de poner en andas la imagen, sin necesidad de salir a la calle, ya era signo de cercanía. El naturalismo artístico hizo el resto: imágenes de vestir con ricos ajuares, depositarias de joyas y alhajas entregadas como ofrenda, aderezos de cetro y corona, rosarios y pañuelos, postizos como pestañas y cabello natural... Cuanto mayor era el artificio, más naturalidad parecía alcanzarse; tal es la magia del Barroco, en su vena más puramente popular. Cuando, además, se "procesionaba" –en el caso de las abundantes rogativas celebradas en aquellos tiempos–, su capacidad mediadora se consideraba infalible. Es la cara más ruidosa de la España festiva. El culto a la Virgen María llegó a rozar el paroxismo.

El siglo XVIII deparaba una nueva vitalidad capaz de inundar, noche y día, las calles y plazas de ciudades y pueblos. Se trata de las congregaciones rosarianas, que nacieron a finales de la centuria anterior y que se dedicaban al rezo público y callejero del rosario, ejercicio piadoso que había logrado una notoria expansión durante el Seiscientos, contando con el respaldo de reyes y de papas.

La clásica estampa en que los faroles y un estandarte o simpecado se recortan sobre las tímidas luces del alba es bien expresiva del fervor que rodeó a la figura de María. Hubo congregaciones del rosario en parroquias y conventos (particularmente en los de dominicos); las hubo de varones y de mujeres, de jóvenes y de niños... De una forma más inconsciente que deliberada lograron una permanente alabanza de María en las calles de muchas ciudades y pueblos prácticamente a todas las horas del día.

Variadas también, y en algunos casos especialmente ricas, fueron las celebraciones en honor de santos. En parte derivan de la diversidad de cofradías y hermandades a ellos dedicadas. Encontramos santos patronos de distintos gremios, titulares de iglesias parroquiales, santos pertenecientes a las órdenes religiosas, santos protectores frente a diversos males y dolencias, nuevos santos beatificados o canonizados, patronos de pueblos y ciudades... El alcance de la celebración era distinto en cada caso, pero se observa un denominador común; estos santos y santas constituyen un elemento de identidad y cohesión para el colectivo que los festeja. En ellos se contempla un ejemplo (en lo laboral, en lo familiar, en lo personal) que no iba a despreciar la espiritualidad postridentina, pero sobre todo un símbolo para toda la comunidad.

Las imágenes religiosas son muy importantes en estos casos, pero también lo son las reliquias. Por ejemplo, en el terreno procesional alcanzaron una delirante solemnidad barroca las traslaciones de reliquias, como ocurrió en Granada con las de San Juan de Dios al mediar el Setecientos;[79] precisamente su entierro, dos siglos antes, ya había protagonizado un desbordamiento de fervor sin precedentes.

A cada santo o santa, titular de una cofradía, se le festejaba en su día. Es más, el calendario oficial de la diócesis estaba jalonado de festividades de santos, aunque en estos casos se trata principalmente de aquellos que recibían una veneración más oficial y universal en la Iglesia, comenzando por los apóstoles. Salvo excepciones, no son éstos los máximos depositarios de la simpatía popular. En las preferencias de la gente sencilla se mezclan santos tradicionales, de orígenes remotos, con mártires de todos los tiempos y, eventualmente, santos de nuevo cuño. Pero todos ellos con una característica común: su papel propiciatorio a favor del colectivo que los venera o de la comunidad entera.

Las órdenes religiosas redoblaron esfuerzos en este terreno, no sólo fomentando el culto a sus santos propios, sino a la vez dotando sus festividades con la colorida austeridad de sus hábitos, que se traspasaba al ámbito de los seglares a través de las venerables órdenes terceras. Los terceros dominicos (los terceros eran seglares, aunque comprometidos con ciertas prácticas piadosas) se presentaban en público con sus hábitos de dos colores en los autos de fe y en la festividad del *Corpus*; por supuesto, también en los señalados días en que se celebraba a Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, San Pedro Mártir o San Raimundo de Peñafort. Muchos otros laicos llevaban cotidianamente medallas y escapularios que los identificaban con determinadas órdenes religiosas y los santos de su devoción.

Las fiestas en honor de santos titulares de cofradías no fueron menos ruidosas que las tributadas a la Madre de Dios. En ello incurren hasta las congregaciones más espirituales, como, por ejemplo, la hermandad de sacerdotes erigida en honor de San Francisco de Sales, que hubo de prescribir expresamente a comienzos del siglo XVIII que su fiesta "se haga más con devoción, moderación y modestia, que con gastos y obstentaciones superfluas

79. Sánchez-Mesa, "Plática", 1985.

y reprehensibles aún en las hermandades de seglares".[80] Pero, ¿quién podía sustraerse a tales ostentaciones? Era una manifestación de piedad tanto como una expresión de la relevancia social del colectivo que organizaba los cultos. Así se entendía en aquella sociedad de apariencias, que el Barroco no hizo más que acentuar.

Una cofradía muy querida, como la de San Antonio de Padua, establecida en el convento Casa Grande de los franciscanos observantes de Granada, gastaba en tales superfluidades en pleno siglo ilustrado casi 200 reales al año, incluido el pago de mozos y de músicos (caja y clarín), el agasajo de ministros y de las danzas que amenizaban su fiesta, comidas y dulces.[81] Los cofrades se encargaban de mantener alguna luz ardiendo constantemente en la capilla de su santo titular y mucho más si éste se veneraba en alguna tribuna u hornacina en la vía pública. Se evitaban así ofensas, mientras se marcaban hitos que sacralizaban el espacio.

En las funciones de iglesia, el santo se colocaba en lugar preferente, como era el altar mayor. De nuevo en estos casos se propiciaba la cercanía con el pueblo devoto. Vestían las imágenes sus mejores galas, fruto de generosas donaciones. En algunos casos se constata también la celebración de una misa mensual. Así ocurre en la Cofradía de Santiago, cuyo culto adquiere un carácter demasiado oficial e incluso "nacional". Sus misas mensuales se ofrecían en "rogativa por el estado de la sancta madre iglesia y especialmente por su majestad el rey don Felipe quarto, nuestro señor, y demás señores reyes católicos de España".[82]

Y es que hubo casos de cofradías de naturales (de diversas regiones de España) y de nacionales (agrupados en función del país de origen). Su santo titular era un elemento cohesionador y una auténtica seña de identidad. La cohesión grupal se reforzaba en sus celebraciones, no exentas en algunos casos de una sana nostalgia. Pero también cohesión otorgaban a los artesanos las cofradías gremiales. Se reconocían como un colectivo y ello se evidenciaba en las celebraciones urbanas en las que participaban corporativamente, visualizando su relevancia social, ya fueran de carácter regio o de signo eclesiástico. Por su orden (a menudo discutido) asistían las cofradías gremiales a las

80. Cap. 1 de su Regla, en AECG, leg. 108F, pza. 54.
81. AECG, leg. 34F (A), pza. 9.
82. AECG, leg. 108F, pza. 35.

procesiones generales, como las de recepción de la Bula de la Cruzada y del *Corpus Christi*, en muchos lugares también participaban "visiblemente" en las procesiones de Semana Santa.

Y en el día de su festividad, la función religiosa se cerraba con lucidas procesiones. No se escatimaba en ellas por punto de honor: la consideración social de estos colectivos cofrades pendía de la ostentosidad de sus cultos externos. Las mismas cofradías se reforzaban, en curiosa mezcolanza, para ese realce del culto que tenía mucho de proyección social. En fecha ya tardía, primeras décadas del siglo XIX, los sombrereros de Granada rendían culto de este modo a su patrono, Santiago:

> ...celebrar la anual fiesta que consagran a su santo patrón en la mañana del 25 de julio, día de su festividad, y teniendo que trasladar la efigie de su propiedad en la noche del 24 del referido mes desde la iglesia del señor San Gregorio a la de la señora Santa Ana, al toque de oraciones en procesión con la devoción posible, acompañándole la benerable y antigua (h)ermandad del Santo Rosario de María Santísima bajo el título de la Aurora con su efigie y todas las insignias pertenecientes a dichas dos (h)hermandades, con el pendón o bandera llamada de nuestro santo patrón, y después bolverse a trasladar a la dicha iglesia de los padres clérigos menores...[83]

En fin, las líneas anteriores no han recogido más que algunos ejemplos que testimonian un culto desbordante. La piedad de la gente encuentra estrecho el marco de los templos, se proyecta hacia la calle, es más, la necesita. Entra dentro de los parámetros mentales y de las estrategias sociales del Antiguo Régimen. No es una cuestión espiritual ni tan sólo religiosa, es la exigencia de personas imbuidas de un espíritu de cuerpo que se manifiesta en su pertenencia cofrade y que, simbólicamente, se identifica con su imagen titular, tan divina y tan humana a la vez.

En paralelo a la atomización advocacional y de culto ya indicada, que detectó Saugnieux en las hermandades marianas, en concreto para el siglo XVIII, cabría hablar también de atomización social. Ha quedado clara la dimensión grupal de muchas de las cofradías marianas y de santos. Grupos

83. Petición de 5 de julio de 1829, en AECG, leg. 17F, pza. 43.

preestablecidos las diseñaron como instrumento de culto y socorro mutuo, ya fueran gremios y profesiones, ya clérigos o colectivos funcionariales, ya extranjeros, nacidos en otras regiones o negros (a menudo esclavos). En sus actos públicos, ciertos grupos marginados lograban rivalizar simbólicamente con los miembros de una sociedad normalizada. Estas cofradías podían considerarse peligrosas; por ejemplo, en tiempos del emperador Carlos V se persiguió a las cofradías de oficiales, sin duda porque alteraban la "paz" gremial.

Pero también hubo hermandades marianas de signo parroquial (y aun patronal) y cofradías de santos auspiciadas por las diversas órdenes religiosas. En estos casos se evidenciaba un orden social que las autoridades se empeñaban en mantener y eran capaces de recomponer, en caso necesario, la armonía vecinal, afianzando sólidamente el mencionado sentimiento de identidad.

Fuentes

Archivos

	Archivo de la Catedral de Granada
AECG	Archivo Eclesiástico de la Curia de Granada
	Archivo Parroquial de San Pedro
BN	Biblioteca Nacional
	Biblioteca de la Universidad de Granada

Bibliografía

Abbad, Farid, "Le confrérie condamnée ou une espontanéité festive confisquée: un autre aspect de l'Espagne á la fin de l'ancien régime", *Melánges de la Casa de Velázquez*, vol. XIII, 1977, Madrid, pp. 361-384.

Agulhon, Maurice, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, Fayard, 1968.

Alberigo, G., "Contributi alla storia delle confreternite dei Disciplinati e della spititualitá laicale nei secoli XV e XVI" en *Il movimento dei Disciplinati nell settimo centenario dal suo inizio*, Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1962, pp. 156-252.

Álvarez Santaló, Carlos, Mª. Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, 3 vols.

Angelozzi, Giancarlo, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e etá moderna*, Brescia, Queriniana, 1978.

Antolínez de Burgos, Justino, *Historia eclesiástica de Granada*, ed. de M. Sotomayor, Granada, Universidad de Granada, 1996.

Aranda Doncel, Juan, "Ilustración y religiosidad popular en la diócesis de Córdoba. La actitud de los obispos frente a las celebraciones de Semana Santa (1743-1820)" en *Actas. I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, Diputación Provincial-Patronato Provincial de Turismo, 1988, pp. 305-318.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2002.

———, "La represión de las Cofradías en el Reinado de Carlos III", *Tercerol. Cuadernos de investigación*, núm. 12, 2008, Zaragoza, pp. 75-92.

Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Seix Barra, 1965.

Bayle, Constantino, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

Bermejo y Carballo, José, *Glorias religiosas de Sevilla o Noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en esta ciudad*, Sevilla, Impr. y Librería del Salvador, 1882.

Bernales Ballesteros, Jorge y Federico García de la Concha Delgado, *Imagineros andaluces de los Siglos de Oro*, Sevilla, Biblioteca de la cultura andaluza, 1986.

Black, Christopher F., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Briones Gómez, Rafael, "La Semana Santa andaluza", *Gazeta de Antropología*, núm. 2, 1983, Granada, pp. 4-10.

Briones, Rafael y Pedro Castón, "Repertorio bibliográfico sobre religiosidad popular", *Communio*, vol. X, 1997, Sevilla, pp. 155-192.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991.

Callahan, William J., *La Santa Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1980.

Cárcel Orti, Milagros, "Cofradías y Hermandades de Valencia (1721-1882). Documentos de tipo judicial", *Estudis d'Historia Contemporánea del País Valenciá*, núm. 3, 1982, Valencia, pp. 285-320.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978.

Casquero Fernández, José Andrés, "Cultura y religiosidad popular: prohibiciones y represión en Zamora en la segunda mitad del siglo XVIII", *Studia Zamoranensia*, vol. V, 1984, Zamora, pp. 105-136.

Castón Boyer, Pedro, "La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica" en *La religión en Andalucía (Aproximación a la religiosidad popular)*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985, pp. 97-129.

Chauchadis, Claude, "Les modalités de la fermeture dans les confréries religieuses espagnoles (XVIe-XVIIIe siècles)" en *Les societés fermées dans le monde ibérique (XVe-XVIIIe siècles)*, París, Éditions du CNRS, 1986, pp. 83-105.

Christian, William A., *Local Religion in Sixteen-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Contreras, José de, *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, Segovia, Mauro Lozano, 1921.

Córdoba Salmerón, Miguel, Ma. Dolores Santos Moreno y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *La Semana Santa de Granada a través de su escultura procesional. El lenguaje de las imágenes*, Granada, Real Federación de las Hermandades y Cofradías, 2002.

Cortés Peña, Antonio Luis, "Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna", *Hispania*, núm. 191, 1995, Madrid, pp. 1027-1042.

Díaz G. O'Neil, J. L., *Los gremios en la España imperial*, Madrid, Aldecoa, 1941.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1976.

———, "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII" en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Ed. BAC, 1979, vol. IV, pp. 5-72.

Egido, Teófanes, "La religiosidad de los españoles en el siglo XVIII" en *Coloquio Internacional Carlos III y su tiempo*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, vol. I, pp. 767-790.

Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978-1979, 4 vols.

Fiorani, Luigi (coord.), *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, societá, commitemza artistica*, Roma, Edizioni di Storia el Letteratura, 1984.

Flynn, Maureen, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Londres, The Mac Millan Press, 1989.

Foguet Marsal, José, *Cofradías-Gremios, especialmente fluviales, de la ribera del Ebro en Tortosa*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1923.

García Bernal, Jaime, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.

García García, José Luis, "El contexto de la religiosidad popular" en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. I, pp. 19-29.

García Pedraza, Amalia y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, "Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)" en *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 377-392.

Garrido Atienza, Miguel, *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*, Granada, 1889 (ed. facsímil en Granada, Universidad de Granada, 1990).

González Cruz, David (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000.

______ (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, 2002.

González de León, Félix, *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla*, Sevilla, Ediciones Giralda, 1852.

González Lopo, Domingo L., *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, Santiago de Compostela, Juan de Galicia, 2002.

Hammen y León, Lorenzo van der, *Vía Sacra, su origen y disposición y lo que se deve meditar en ella...*, Granada, 1656.

Henríquez de Jorquera, Francisco, *Anales de Granada*, ed. de A. Marín Ocete, Granada, 1934 (ed. facsímil en Granada, Universidad de Granada, 1987, 2 vols.).

Imízcoz Beunza, José María, "Las redes de la monarquía: familias y redes sociales en la construcción de España" en *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 393-444.

Le Bras, Gabriel, "Contributo a una storia delle confraternite" en *Studi di sociologia religiosa*, Milano, 1969, pp. 179-215.

Linage Conde, Antonio, *Las cofradías de Sepúlveda*, Segovia, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, 1986.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis, "Control estatal de las asociaciones de laicos (1762-1814). Aspectos legales de la extinción de cofradías en España" en *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto Juan Gil Albert, 1991, pp. 341-359.

______, "Contrarreforma y Cofradías en Granada. Aproximación a la historia de las cofradías y hermandades de la ciudad de Granada durante los siglos XVII y XVIII", tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 1992.

______, "La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1825). Opinión, control y represión", *Chronica Nova*, 21, 1993-1994, Granada, pp. 239-278.

______, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1994.

______, "Las cofradías en la sociedad española de la Edad Moderna. Algunas reflexiones", *Revista de Extremadura*, 24, 1997, Cáceres, pp. 149-162.

______, "Religiosidad popular y jerarquías. Cofradías y sociedad en la España moderna" en *La Religiosidad Popular y Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 2001, pp. 181-196.

______, "Cofradías andaluzas bajo el Antiguo Régimen: jurisdicción eclesiástica y jurisdicción civil" en *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada Editores,m 2007, pp. 247-283.

______, "Ver y ser vistos. Elites granadinas en las manifestaciones populares de piedad" en *Las elites en la época moderna: La Monarquía Española*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2009, vol. 4, pp. 281-297.

Luque Requerey, J., *Antropología cultural andaluza. El Viernes Santo al Sur de Córdoba*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980.

Maldonado, Luis, "La religiosidad popular" en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. I, pp. 30-43.

Mandianes Castro, Manuel, "Caracterización de la religión popular" en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. I, pp. 44-54.

Mantecón Movellán, Tomás Antonio, "Las cofradías religiosas en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen: instituciones a medias con Dios y con el mundo" en *Actas. I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, Diputación Provincial-Patronato Provincial de Turismo, 1988, pp. 343-359.

______, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Santander, Universidad Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, 1990.

Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1981 (2a. ed.).

Martin Saint-Leon, Etienne, *Histoire des corporations de métiers*, París, Librarie Felix Alcan, 1922.

Martínez Gil, Fernando, "Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII)" en *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 15-58.

Mateo Avilés, Elías de (coord.), *La Semana Santa malagueña a través de su historia*, vol. 3 de *Semana Santa en Málaga*, Málaga, Editorial Arguval, 1987.

Matute y Gaviria, Justino, *Noticias relativas a la historia de Sevilla*, Sevilla, E. Rasco, 1886.

Meersseman, Gilles Gerard, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietá dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder, 3 vols., 1977.

Mestre Sanchis, Antonio, "Religión y cultura en el siglo XVIII español" en *Historia de la Iglesia en España. IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, pp. 583-743.

Montoto, Santiago, *Cofradías sevillanas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976.

Moreno Navarro, Isidoro, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1982.

———, "Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología" en *Cofradías y hermandades andaluzas*, Granada, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985, pp. 13-129.

———, *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.

Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, París, Flammarion, 1991.

Ortega y Sagrista, Rafael, "La vida religiosa en Mancha Real durante el siglo XVI", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, núm. 39, 1964, Jaén, pp. 36-86.

Ortiz de Zúñiga, Diego, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla*, Madrid, Imprenta Real, 5 vols., 1795-1796.

Peñafiel Ramón, Antonio, *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988.

Pérez Samper, Mª Ángeles, "Lo popular y lo oficial en la procesión del Corpus de Barcelona" en *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, Universida de Huelva, 2002, pp. 133-177.

Plongeron, Bernard (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, París, Beauchesne, 1976.

Ramírez, Mª. del Prado, *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII*, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 1986.

Redondo, Augustin (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, París, Sorbonne, 1988.

Río, Mª José del, "Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III" en Equipo Madrid de Estudios Históricos, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI de España, 1988, pp. 299-330.

Rodríguez Becerra, Salvador, "Las fiestas populares: perspectivas socio-antropológicas" en *Las fiestas de Andalucía*, Granada, B. C. Andaluza, 1985, pp. 15-82.

———, "Religión y fiestas en Andalucía. Reflexiones metodológicas" en *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000, pp. 153-168.

Rodríguez de Gracia, Hilario, *Cofradías toledanas*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.

Rodríguez Mateos, Joaquín, "La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco" en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. II, pp. 528-539.

Romero Mensaque, Carlos José, *Pleitos y Conflictos en las Hermandades Sevillanas*, Sevilla, Marsay, 2000.

Romero Samper, Milagrosa, "El Expediente General de Cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental", *Hispania Sacra*, núm. 40, 1988, Madrid, pp. 205-234.

———, "Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII", tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1998.

Ruiz Conde, Gabriel, *Glorias eucarísticas, triunfales obsequios y rendidas demonstraciones con que la Venerable Hermandad grande de el Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial de el señor San Miguel...*, Granada, 1732.

Rumeu de Armas, Antonio, *Los seguros sociales en nuestro pasado histórico*, Madrid, Instituto Nacional de Previsión, 1943.

———, *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

Sánchez Gordillo, Alonso, *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*, Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías de la Ciudad de Sevilla, 1983 [original h. 1630].

Sánchez López, Juan Antonio, *Muerte y cofradías de pasión en la Málaga del siglo XVIII (La imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades)*, Málaga, Diputación, 1990.

———, *El alma de la madera: cinco siglos de iconografía y escultura procesional en Málaga*, Málaga, Hermandad de Zamarrilla, 1996.

Sánchez Lora, José Luis, "Religiosidad popular: un concepto equívoco" en *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza, 1994, pp. 65-79.

Sánchez-Mesa Martín, Domingo, "Plática y oratoria en una fiesta barroca: Dedicación del nuevo templo de San Juan de Dios en Granada, 1757, según el cronista de la orden Fr. Alonso Parra y Cote" en *Estudios Románicos dedicados al Profesor Andrés Soria Ortega*, Granada, Universidad de Granada, 1985, vol. II, pp. 493-506.

Saugnieux, Jöel, "Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII" en *La época de Fernando VI*, Oviedo, Cátedra Feijóo-Universidad de Oviedo, 1981, pp. 275-295.

Schultz, Uwe, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Serrano, Eliseo (ed.), *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1994.

Thompson, Edward P., "La economía *moral* de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 62-134.

Varios autores, *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología arte*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1985.

———, *Sangre, luz y sentir popular. Siglos XIV al XX*, vol. 6 de Semana Santa en Sevilla, Sevilla, Gemisa, 1986.

———, *Las cofradías de Sevilla en la Modernidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988.

———, *La fiesta, la ceremonia y el rito*, Granada, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990.

———, *Semana Santa en Granada*, Granada, 1990, Gemisa, 3 vols.

———, *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991.

Vizuete Mendoza, Carlos J. y Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Vovelle, Michel, *Pieté baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, París, Seuil, 1978.

ÍNDICE DE IMÁGENES, FIGURAS, CUADROS, GRÁFICAS Y MAPAS POR CAPÍTULO

Evangelizadores en el norte

El mallku, la huaca y el Cristo

La construcción de una devoción regional

La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España

Los autos de fe para indios

Escenarios religiosos

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Entre la solemnidad y el regocijo
Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo prehispánico
de Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.)
se terminó de imprimir el 23 de octubre de 2015
en los talleres de
Printing Arts México
Calle 14 núm. 2430, Col. Industrial
Guadalajara, Jalisco
La edición consta de 500 ejemplares.
Coordinación:
Patricia Delgado González
Corrección:
Lurdes Asiain
Diagramación:
Rosa Ma. Manzo Mora
Portada:
Guadalupe Lemus Alfaro